

٥٥

نصوص

مجلة النقد الأدبي

أبو حيان التوحيدي

مركز تحقيق وتطوير علوم إيس دي

- | | |
|------------------------|------------------------------|
| - بين الكلام والفلسفة | - مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة |
| - السردية | - انمفكر الموسوعي |
| - الكتابة | - العالمي الفرد |
| - الكلام على الكلام | - تجربة الوجود والكتابة |
| - من الفوضى إلى النظام | - الاغتراب |
| - جدل النوافذ والموروث | - نزعة النفي |
| - مدخل لقراءة رسالة | - بين العلم والمعرفة |
| - معضلة الصداقة | - الحدس الفني |
| - الصداقة والصديق | - سؤال اللغة |

المجلد
الرابع عشر
العدد الثالث

خريف ١٩٩٥

نصوص من التوحيدي



٣٨١١٩

رئيس مجلس الإدارة: ميمر مرجان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هادي وصفي

الإخراج الفني: سعيد المسيري

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: حازم نحاس

فاطمة قنديل

مكتبات: أمال صلاح

صلاح راشد

مركز تحقيقات كويت علوم إمداد

● **الأسعار في البلاد العربية :**

الكويت ١,٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠ ريال - سوريا ١٣٣ ليرة - المغرب ٨٠ درهم - سلطنة عمان ٢٦٦ بيرة -
البحرين ٥٠٠٠ ليرة - اليمن ٣٠٠٠ فلس - الجمهورية اليمنية ٣٠٠ ريال - الأردن ٢,٥٥ دينار - قطر ٣٠ ريال -
عمان ٢,٥٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٢٤ دينار - ليبيا ١,٧ دينار .

● **الاشتراكات من الداخل :**

٦٦٦ (أربعة أعداد) قرشاً + مصاريف البريد ١٥٠ قرشاً ، ترسل الاشتراكات بحالة بريدي حكومية .

● **الاشتراكات من الخارج :**

٦٠٠ (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للمؤسسات . مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية - ما يعادل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً) .

● **ترسل الاشتراكات على العنوان التالي :**

مجلة : فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - شارع كورنيش النيل - بولاق - القاهرة ج ٠ م ٠ ع ٠
تليفون : ٧٧٥٠٠٠ - ٧٧٥١٠٩ - ٧٧٥٢٢٨ - ٧٦٥٤٣٦ فاكس : ٧٥٤٢١٣

● **الإعلانات : يتفق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المعتمدين .**

السعر: ثلاثة جنيهات

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة



شماره ثبت: ٦٩٩٨٤
رودخانه: _____
تاریخ: ١٤٠٧/٣/٢٧



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد

البيان التوجيهي

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی
بنیاد و ایراد اسلامی

التوحید والتوحیدی

• فی هذا العدد



• مفتوح

مرکز تحقیقات علوم اسلامی

- رئيس التحرير ٥
- أبمن فؤاد سيد ٩
- محمود إبراهيم ٣٠
- رشيد الذواذی ٤٠
- خوان أنطونیو باتشیکو ٤٨
- سالم حمیش ٥٦
- حسن محمد حسن حماد ٦٧
- ولید منیر ٨٠
- أحمد عبدالفتاح البری ٨٦
- غسانم هنا ١٠٦
- عففیف بهنسی ١١١
- عبدالسلام المدی ١٢٦
- سعيد حسن منصور ١٥٨
- محسن جامم الموسوی ١٧٠
- عصام بنهی ١٨٣

- أبو حیان التوحیدی:
مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة
- التوحیدی
- التوحیدی: المفکر الموسوعي
- التوحیدی أو العالمی الفرد
- تجربة الوجود والكتابة عند التوحیدی
- الاغتراب عند أبی حیان
- نزعة النفي عند أبی حیان
- التوحیدی بین العلم والمعرفة
- العلم والمعرفة فی فکر أبی حیان
- الحدس الفني عند أبی حیان
- التوحیدی وسؤال اللغة
- أدب أبی حیان بین المرحلة
الكلامية والمرحلة الفلسفية
- سرديّة التوحیدی
- الكلام علی الكلام

المجلد
الرابع عشر
العدد الثالث

تشرين ١٩٩٥



- الكتابة في أدب أبي حيان
 - من الفوضى إلى النظام: «انتظام البصائر»
 - جدل الوافد والموروث
 - مدخل لقراءة رسالة السقيفة
 - التوحيد ومعضلة الصداقة
 - الصداقة والصديق في تراث أبي حيان
 - نصوص من التوحيد
- ٢٠٣ كمال إسماعيل
- ٢٢٤ محمد مفتاح
- ٢٤٨ حسن حنفي
- ٢٥٦ سالم يونس
- ٢٦٤ سمير العطار
- ٢٧٨ محمد إبراهيم حور
- ٢٨٩



مركز تحقيق التراث

مفتتح

أبو حيان التوحيدى بعد ألف عام

الأمة العظيمة هي الأمة التي تحتفى بميراثها الخلاق احتفاءها بمستقبلها الواعد، وتتطلع بمخيلتها الإبداعية إلى الزمن الآتى بالنجوم الوضاءة تطلعها إلى ذاكرتها القومية التي تنطوى على سر حضارتها الممتدة. ونحن العرب المحدثين عندما نحتفى بأبى حيان التوحيدى، بعد ألف عام وعامين من وفاته، فإنما نحتفى بميراثنا الخلاق الذى لا يزال متصلاً، ولا يزال يمتلك قدرة العطاء والإلهام. وفى الوقت نفسه نحتفى بسؤال المستقبل، لأن ميراث أبى حيان التوحيدى سؤال مفتوح على عصره الماضى وعصرنا الآتى، فى ما يمكن أن ينتقل بالإنسان من قيد التقليد إلى فاعلية الاجتهاد، ومن الانغلاق على النفس إلى الانفتاح على الآخر، ومن ذل الخنوع إلى توثب التمرد.

وأبو حيان التوحيدى نمط فريد من المبدعين، لا يخضع إلى التصنيف الجامد الذى يختزل الشراء فى صفة واحدة البعد. ولا يمكن لأحد أن يلخصه فى أنه موسوعى ضرب يسهم فى كل علم من علوم عصره، فالموسوعية هي القاسم المشترك الذى يجمعه بغيره ولا يميزه عن سواه. إن بداية تعرفه هي وصله بسلفه العظيم أبى عثمان الجاحظ الذى أعجب التوحيدى به كل الإعجاب وفتن بكتابته كل الفتنة، فانطلق منها إلى ما جاوزها، كأنه يحقق المبدأ الأدونيسى الذى يقول: بدءوا من هناك فابتدئ من هنا. أعنى أن البداية كانت الوعى بالمدينة والانتماء إليها، بوصفها أفقاً مفتوحاً من المعرفة التي تسهم فيها كل الأجناس. هذا الأفق المدينى كان الفضاء الذى انطلقت منه أجناس متباينة، جمع بينها الإسلام فى أجل معنى من معانى الإنسانية، وهو حلم تصميم النوع الإنسانى الذى يضيف فيه اللاحق إلى السابق، ولا يتميز فيه العربى عن الأعجمى إلا بالمعرفة التي هي نوع آخر من التقوى، والتي هي وحدة تقوم على التنوع، وتنوع يزداد ثراء بالاختلاف، واختلاف لا يفارقه معنى التسامح، وتسامح يصونه ويحميه روح السؤال الذى لا يكف عن توليد الأسئلة.

لقد كان التنوع المذهل فى الثقافة وجه الشبه الأول الذى وصل أبا حيان بأبى عثمان، لكنه الوصل الذى صهر معارف الأولين والآخرين فى الوعى المدينى، وتحول بهذا الوعى إلى أفق من الحضور الإنسانى الفاعل فى التاريخ وبالتارىخ. وهو الوصل الذى تأسس به نموذج المثقف المتمرد على مواضع عصره الجامدة، الحالم بالانتقال إلى عالم واعد ومعمورة إنسانية فاضلة، تحقق للإنسان فى كل مكان قيم الحق والخير والجمال. وكان وقود التلهب الذى انطوى عليه هذا النموذج هو مبدأ الحرية الذى يرفض القيد، ولا يحجر على حركة العقل أو الوجدان فى تعرف الأشياء وإبداعها.

وكان «الشك» فى التقاليد الجامدة والأوضاع الثابتة والقوالب المتحجرة هو وجه الشبه الثانى الذى وصل بين أبى حيان وأبى عثمان، فى تلك التقاليد الخلاقة التى تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعى على الطرائق المعتادة فى الإدراك، ابتداء من إدراك نفسها من حيث هى حضور متعين فى الوجود، وانتهاء بإدراك غيرها من حيث هو حضور مشارك فى حلم اكتمال الوجود. هذا الشك الذى بدأ من التقاليد الاعتزالية دعمته نزعة الفلسفة التى انطوى عليها التوحيدى. وهى النزعة التى دفعته إلى مفارقة المتكلمين، والنفور من علم الكلام، واستبدال فعل التفلسف به، بوصفه - أى فعل التفلسف - فعل البحث الحق الذى يتأكد به حضور العقل الإنسانى فى الوجود.

ولذلك وصل التوحيدى بمبدأ «الشك» الاعتزالى إلى المنحنى الذى أحال الشك نفسه إلى سؤال دائم يخضع كل شئ للمراجعة، ولا يكف عن مواجهة الأفكار والأشياء والشخصيات والأحداث ليقرعها ببوارقه التى تضيء كل شئ بنور السؤال. وكتابه الفريد «الهوامل والشوامل» إنجاز استثنائى فى هذا المجال، فهو بعض الأسئلة التى صاغها من هموم عصره وطرحها على عقول عصرنا، وبعض الأسئلة المحيرة التى ألقاها على صديقه مسكويه لجيب عنها، ولكن بما يجعل الإجابة نفسها أسئلة مفتوحة على عصورنا الآتية.

وإذا كان المرحوم زكريا إبراهيم وصف أبا حيان بأنه «فيلسوف السؤال» تأسيساً على هذا العنصر التكوينى فى وعيه المدينى، وإبرازاً لهذا العنصر من حيث صلته بمعنى الحدثة التى هى روح السؤال المتجدد، فإن هذا الوصف يؤكد وجه الشبه الثالث الذى يصل أبا حيان بأبى عثمان، ويدنى بهما إلى مكانة متقاربة فى ذرى التراث العربى، حيث «العقلانية» التى بدأ منها كلاهما، مؤكدين أن العقل الذى هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس هو حجة الله على خلقه، وأدانتهم فى تعرف عالمهم وصنعه على أعينهم، وسبيلهم إلى تحقيق السعادة التى يمكن أن تسود المعمورة الفاضلة؛ تلك التى تتألف فيها الأجناس والأعراق واللغات والممالك والمداين، والتى تحقق حلم تميم النوع الإنسانى.

والإيمان بوحدة هذا «النوع الإنسانى» هو وجه الشبه الأخير الذى يصل أبا حيان بأبى عثمان، فى علاقات النزعة الإنسانية التى تتخلل تراثنا العربى، مناقضة نزعة التعصب العرقى، مؤكدة حوار الحضارات والثقافات فى أفق الثقافة العربية الواعدة بنزعتها الإنسانية التى لا تفرق بين عربى وأعجمى. هذه النزعة الإنسانية تبدأ من معنى العروبة بوصفه مبدأ الخصوصية والهوية، وتنطلق منه إلى ما يحتويه، حيث الوحدة الإنسانية التى تقوم على التنوع؛ فالعروبة عنصر تكوينى فى وحدة أعم، هى وحدة العموم الإنسانى التى تنطوى على الخصوص العربى، فتصل بين

كل أبناء المعمورة بما يجعل منها شعبياً وقياساً تتعارف وتتجاوز وتتجاوز، دون تمييز بين جنس وجنس، أو قومية وأخرى إلا بالإنجاز البشرى الذى يتقدم به عموم النوع الإنسانى، فيؤكد معنى التسامح الذى يؤكد بدوره، وحدة الحلم الذى صيغت منه يوتوبيا «المعمورة الفاضلة» ما بين قرن أبى عثمان وقرن التوحيدى.

ولكن هذه الأوجه التى تصل بين أبى حيان وأبى عثمان لا تدنى بهما إلى حال من الاتحاد، فخصوصية أبى حيان النابعة من تكوينه الذاتى ونسقه المعرفى الخاص، فى عصره المتميز بعلاقاته المعرفية المستقلة، تجاوز أبى عثمان بما يؤكد الحضور الفريد لأبى حيان فى الثقافة العربية. وقد حاول ياقوت الحموى، صاحب «معجم البلدان»، أن يقارب هذا الحضور بطريقته الخاصة حين قدم التوحيدى على أنه فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة ولكنة، ووصفه بأنه كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية، فهو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء.

ومابقى من هذه الصفات الدالة على أبى حيان هو نوع الكتابة التى تميز بها وفيها؛ ذلك النوع الذى بدأ من الدائرة الجاحظية ليجاوزها، محققاً التركيبية الفريدة التى أشار إليها ياقوت عندما وصف أبى حيان بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وهى تركيبة تتجاوز المعنى الساذج الذى يقرن الكتابة بالتعبير عن الانفعالات الذاتية، أو محاكاة السابقين، أو زخرفة دواوين السلاطين والأمراء، أو التزلف إلى ذوى الثروة والسلطان. هذه المجاوزة، بدورها، تصل الكتابة بالأفق المفتوح للإبداع فكأنها هو، أو كأنه إياها، فى قدرتها على مناوئة كل شئ فى الوجود، والوصل بين غوالم المشاعر والأفكار دون حدود، وإقامة العلاقة المتبادلة بين مجالات الفنون والعلوم، ومغامرات العقل وكشوف الروح، فى فعل الرؤيا التى تضيق بها العبارة.

هذا النوع من الكتابة ينطوى على وعيه الذاتى، حيث الكلام يصف الكلام، واللغة تضع نفسها موضع المسألة، والكتابة نفسها لا تكف عن تغييرها الذى هو نقض لكل عناصر الثبات. إنها الكتابة التى تأخذ من التصريح ما يكون بياناً فى التعريض، وتحصل من التعريض ما يكون زيادة فى التصريح، وتستيقن أنه لا حرف ولا كلمة، ولا سمة أو علامة، ولا اسم أو رسم، إلا وفى مضمونه آية تدل على سر مطوى وعلاية منشورة. كتابة تعلق على ما جرت به العادة وتعرف أسرار الإيماء الذى يلطف عن الوهم، ويستغيث من الشكل والضم، ما يحتل به القارئ نورا، ويتقد بحره نارا، ويتعلم كيف تفارق المدركات سماتها القائمة عليها، وتعاند صفاتها الثابتة بها، وتلج الكتابة الطرق الوعرة، معتسفة مضايقتها، لتخرج من ظلمة التصديق إلى النور الذى يضيء بالسؤال، والسؤال الذى لا يسقط قط، دوين الغرض المعتمد.

هذه الكتابة قول يرق، ودلالة تلتطف، وحقيقة تشرف، فيما يقول أبو حيان. معناها أكبر من اسمها. ودالها يراوغ مدلولها، خاصة حين تصف هذه الكتابة ما يغز على الوصف، ويتأبى على اللفظ، فلا يروضه سوى رمز فوق رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة، وكلمات تقول لقارئها: يا هذا. اسمع لغة أخرى على وجه التعريض، مترجمة ببيان منسوب إلى التلخيص، وتصرف فيها بين مبهم يحار لبك منه حتى تبقى مدهوشاً، وبين واضح يعز نفسك حتى ترقى متعوشاً، فإن العبارة قد طالت فى وصف الدنيا، ولا بد من التنفيس عن تضايق الخناق، ومن الانحجاز عند تعذر الإنجاز والإعراق.

هذه اللغة الأخرى هي لغة الكتابة النقيض التي كانت معجزة أبي حيان الفريذة، متعددة الأوجه والأبعاد، تعدد كتابة السؤال المعلق ما بين الهوامل والشوامل، أو تعدد موجات الحوار المتردد في مجالس الإمتاع والمؤانسة، أو مجالس المقايسات التي تضيف إلى البصائر والذخائر، أو تعدد معاني الإشارات التي لا تكون إلا على وجه الاستعارة والإعارة، قرينة الرمز الذي يمطر سماء المحبة، ويغني ضمائر الحكمة، ويجلي عرائس الحقائق التي تظل في حاجة إلى الكشف.

هذه الكتابة - اللغة الأخرى - هي جحيم أبي حيان وواحدة المشتبهة. حلمه وصليبه. خلاصه ومقتله. وسيلته وغايته. أراد بها معانقة الوجود، والارتحال الدائم في أقاليم الفكر والروح، ممزقاً بين غوايات الأرض وإشراقات السماء، كما أراد بها وضع كل شيء موضع المسألة، ونقض المعارف المبثذل الذي غرق فيه الصاحب ابن عباد وابن العميد والميكالي وغيرهم من كتبة زمانه الذين لم يكتشفوا من آفاق الكتابة ما اكتشف، ولم يتعرفوا منها ما تعرف، خاصة حين فتح باباً من أبواب الحداثة التي ظلت مغلقة في التراث، بالسؤال الذي يولد السؤال، والحوار الذي يثرى العلاقة بين الأغيار، والوعي الضدى الذي يتمرد على نفسه قبل أن يتمرد على غيره، واللغة التي تنعكس على نفسها لتجلى حضورها في الوقت الذي تشف عن غيرها، والكلمات التي تتمرد على نفسها حين تعلن عن قصور تراكيبها وعلاقاتها، وتعيد بناء التراكيب في علاقات تجعل منها بيت العالم وتلوره السحرة.

هذه الكتابة هي الإنجاز الأصيل الذي ينبغي أن نعتز به في تراث التوحيدى، لأن فيها ما يتجاوب وهمومنا المعاصرة، ويضيف إلى أسئلتنا عن المستقبل، ويصلنا بأبي حيان ويصله بناء مثقفاً منظوياً على شهوة التغير، وكتاباً يؤسس لإبداع الكتابة، ومتمرداً يغذى تمردنا على الثابت الجامد، وتأييناً على التقليد العاجز، وتلهيناً بالسؤال الواعد، وتشوفنا إلى المجهول الذي لا نعرفه، ونفورنا من القيد الذي لا نهدي إلا إذا كسرناه. ولماذا لا نضيف نزعنا الإنسانية التي تخلم بإنسانية جديدة، متحررة من التعصب، عامرة بالتسامح، ساعية إلى التقدم، مؤكدة حضور العقل المستنير الذي يضيء العالم، والوجدان اليقظ الذي يضيء العقل. إن هذه الكتابة التي تمتلك قدرة مخاطبتنا وإثارتنا، كما تمتلك القدرة على تقمص همومنا وأحلامنا، بعد ألف عام من فراغ صاحبها منها، وتركها أمانة في أعناقنا، دون ثقة منه في حفاظنا عليها، أو اتحادنا مع همومها، هي المعجزة الفريذة التي صنعها أبو حيان في عراكه مع زمنه، وتوحيده في عصره، واغترابه عن أهله، وحلمه المستحيل بأن يكتب مالا يكتب، وينسج بالكلمات ما يحرر الكون ويأسره. وفي سبيل هذا الحلم المستحيل، تطوح ابن بائع التمر الفقير الذي احترق مهنة الوراقة - مهنة الشؤم - بين المذاهب والأفكار، مؤمناً بالعقل حتى في رفضه له، باحثاً عن الصداقة حتى في لعناته التي صبها على الأصدقاء الذين لم يجدهم، مبرزاً المثالب لأنه كان يريد أن يرى ما وراءها من المناقب، معتزاً بكتبه التي أحرقتها خوفاً عليها من أن تقع في أيدي من لا يعرفون قدرها، مؤمناً بالإنسان حتى في هجومه على الإنسان، فأعنف درجات الكره تأتي من أعنف درجات الحب، حتى حين يتوحد المحبوب، نائياً، مغترباً، لا طاقة له على الاستيطان، ولا قدرة له على المهادنة، ولا سبيل أمامه إلى التنازل، بعد أن وصل إلى النقطة التي ليس بعدها عودة، ولا مجال أمامها إلا حلم الكتابة التي تهدم الدنيا لتعيد بناءها. وذلك هو الحلم الذي يصلنا بأبي حيان ويصله بنا، بعد ألف عام وعامين من وفاته، في السنة الرابعة عشرة من القرن الخامس للهجرة.

رئيس التحرير

أبو حيان التوحيدى

ومؤلفاته المخطوطة والمطبوعة

أيمن فؤاد سيد*

لَوْحَة حَيَاتِهِ

وتبعاً لما ذكره عن نفسه، فإن مولده يجب أن يكون بين سنتي ٩٢٢/٣١٠ م و٩٣٢/٣٢٠ م في شيراز أو نيسابور أو واسط^(٥)، وانتقل في تاريخ مجهول لنا إلى بغداد. أما نسبه «التوحيدى» فيقول ابن خلكان: «لم أر أحداً ممن وضع كتب الأنساب تعرض إلى هذه النسبة لا السمعاني ولا غيره، لكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد وهو نوع من التمر»^(٦). ونقل السيوطى عن شيخه ابن حجر قوله: يحتمل أن تكون إلى التوحيد الذى هو الدين فإن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد^(٧). ويذهب الذهبى إلى أنه هو الذى نسب نفسه إلى التوحيد، مثلما سمي ابن تومرت أتباعه بالموحدين، وكما يسمى صوفية الفلاسفة نفوسهم بأهل الوحدة والاتحادية^(٨).

درس أبو حيان النحو في بغداد على أبي سعيد السيرافى وعلى على بن عيسى الرُماني، وتفقه فى المذهب الشافعى على القاضى أبي حامد المروروذى، وسمع الحديث من أبي بكر بن عبد الله الشافعى، وأخذ التصوف عن جعفر الخلدى^(٩).

أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى المعروف بأبي حيان التوحيدى، كان بارعاً فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه وعلم الكلام على رأى المعتزلة، معجباً بالجاحظ وسلك فى تصانيفه مسلكه. نعته ياقوت الحموى بـ «شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء...»^(١).

ورغم مكانة أبى حيان هذه وإسهاماته فى العديد من العلوم والفنون، فلم يفرده واحد من مؤلفى كتب التراجم والطبقات بترجمة قبل ياقوت الحموى (٥٧٥ - ٦٢٦ هـ) الذى يعد أول من نظر إليه نظرة متأنية اتضحت له معها شخصيته وعلمه وأدبه، وتعجب من إهمال المؤرخين له^(٢) مع ماله من المنزلة الرفيعة التى أطلعه عليها تفصّيه لأحواله وقراءاته المنظمة لكتبه^(٣)، حتى قال الصفدى: «وقد طَوَّل ياقوت فى ترجمته زائداً إلى الغاية»^(٤).

* منشأ دار الكتب المصرية . القاهرة .

ولعل أكثر أساتذته تأثيراً عليه هو أبو سليمان المنطقي محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، خاصة في مجال الفلسفة^(١١٠). ونعرف من خلال ما ذكره في كتاب (المقاييس) أنه حضر مجالس على الفيلسوف يحيى بن عدي في بغداد^(١١١).

وروى عنه على بن يوسف القاضي، ومحمد بن منصور ابن جيكان، وعبدالكريم بن محمد الداودي، ونصر بن عبدالعزيز المصري الفارسي، ومحمد بن إبراهيم بن فارس الشيرازي^(١١٢).

وسمع منه أبو سعد عبدالرحمن بن ماجة الأصبهاني في شيراز سنة أربع مائة^(١١٣).

كان أبو حيان يتكسب حياته من نسخ الكتب وهي مهنة العلماء كياقوت الحموي، ولكنه كان دائم الشكوى من:

«تمكّن نكد الزمان منه إلى الحد الذي لا يترزق فيه مع صحة نقله وتقييد خطه وتزويق نسخه وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذي ينسخ النسخ ويمسخ الأصل والفرع»^(١١٤).

وبعد أن أقام في بغداد زمناً يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ، قصد إلى بلاد الرى أملاً في أن يجد حظوة لدى الوزير أبي الفضل ابن الحميد المتوفى سنة ٣٦٠هـ / ٩٧٠م لم لدى صاحب إسماعيل بن عباد المتوفى سنة ٣٨٥هـ / ٩٩٥م^(١١٥). وذكر أبو حيان أنه لم يتوجه من العراق إلى الرى إلا ليتخلص من حرقة الشوم — فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة — فلما طلب إليه صاحب بن عباد أن ينسخ له رسائله وهي في ثلاثين مجلدة رفض ذلك لأنه يأتي على العمر والبصر^(١١٦). ولما لم يجد في الرى ما كان يأمله منهما انتقم لنفسه منهما في كتاب (أخلاق الوزراء) أو (مثالب الوزراء) الذي ضمنه معاً أبي الفضل ابن الحميد والصاحب بن عباد، وتخلل فيه عليهما وعدد نقائصهما وسلبيهما ما اشتهر عنهما من الفضائل والأفضال، وبالغ في التعصب عليهما وما أنصفهما كما يقول ابن خلكان^(١١٧). ويضيف ياقوت أن أبا حيان كان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام، فاجتهد في الغض من ابن عباد رغم أن فضائله كانت تأتي إلا أن تسوقه إلى المدح ولإيضاح مكارمه^(١١٨).

وبعد أن أمضى في بلاط الصاحب ابن عباد ثلاث سنين فارق بابه عائداً إلى مدينة السلام بغير زاد ولا راحلة في سنة سبعين وثلاثمائة، ذاكراً أنه لم يعطه في مدة مقامه درهما واحداً ولا ما قيمته درهم واحد^(١١٩).

ولعل سبب ذلك هو أن أسلوبه في الشكوى كان جافاً مشوباً بالإدلال والتعاطف، فكان يستعمل على المسؤول ويفهمه أن هذا حق لا إحسان فنفر من استجدهم منه، ويظهر ذلك في نفور الصاحب بن عباد منه وحرمان الوزير ابن سعدان له وتقريع مسكويه له من الشكوى^(١٢٠).

وقد أفاض ياقوت الحموي في وصف أبي حيان. فذكر أنه سخييف اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الدم شأنه والثلب دكانه ... دائم الشكوى من صرف زمانه ويكي في تصانيفه على حرمانه^(١٢١).

وأشار أبو حيان في رسالته التي كتب بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد — وهي مؤرخة في رمضان سنة أربع مائة — إلى أنه جمع أكثر كتبه للناس ولطلب المثالة منهم ولعمد الرياسة بينهم وللد الجاه عندهم ولكنه حرم ذلك كله^(١٢٢).

وقد عدّ ابن الجوزي زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرأوندي وأبو حيان التوحيدى وأبو العلاء المعري. واعتبر أبا حيان أشهرهم على الإسلام لأنهما صرحاً بزندقتهما وهو مجمع ولم يصرح^(١٢٣)، كذلك فقد رماه الذهبي بسوء الاعتقاد ووصفه بالضال الملحد^(١٢٤)، كما وصفه ابن فارس بالكذب وقلة الدين والورع وبالقصد في الشريعة والقول بالتعطيل^(١٢٥)، وقال ابن حجر: كان صاحب زندقة وانحلال^(١٢٦).

أما محب الدين ابن النجار، مؤرخ العراق، فقد دافع عنه وقال: إنه «كان صحيح الاعتقاد»^(١٢٧)، وذهب إلى ذلك أيضاً تاج الدين السبكي قائلاً:

«ولم يثبت عندي إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوقعة فيه، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجده منه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس مزدرياً بأهل عصره»^(١٢٨).

ابن خلكان: «وفيات الأعيان»، ١ - ٨، تحقيق: إحسان عباس، بيروت - دار صادر ١٩٦٧ - ١٩٧٣، ٥، ١١٢-١١٣:

النَّوَوِي: «تهذيب الأسماء واللغات»، ١ - ٤، القاهرة ٢: ٢٢٣.

الذهبي: «سير أعلام النبلاء»، ١ - ٢٥، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، بيروت - مؤسسة الرسالة ١٧: ١١٩-١٢٣.

«ميزان الاعتدال»، ١ - ٤، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة ١٩٦٣ - ١٩٦٤، ٤: ٥١٨.

السبكي: «طبقات الشافعية الكبرى»، ١ - ١٠، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة - هجر للطباعة والنشر ١٩٩٣، ٥، ٢٨٦-٢٨٩:

الصَّفْدِي: «الوفاء بالوفيات»، ١ - ١٨، ٢١ - ٢٤، تحقيق: مجموعة من العلماء، بيروت - النشرات الإسلامية - ٦، ١٩٤٩ - ١٩٩٢، ٢٢: ٣٩ - ٤١.

الإسنوي: «طبقات الشافعية»، ١ - ٢، تحقيق: عبدالله الجبوري، بغداد - وزارة الأوقاف ١٣٩٠ هـ، ٣٠١: ٣٠٣.

ابن حجر العسقلاني: «لسان الميزان»، ١ - ٦، الهند - حيدر آباد الدكن، ٦: ٣٦٩ - ٣٧٢.

السُّيُوطِي: «بغية الوعاة»، القاهرة ١٣٢٦ هـ، ٣٤٨ - ٣٤٩.

مراجع الترجمة والدراسات

إبراهيم الكيلاني: «أبو حيان التوحيدى»، سلسلة نوايغ الفكر العربي رقم ٢١، القاهرة - دار المعارف ١٩٥٧.

إحسان عباس: «أبو حيان التوحيدى»، بيروت - دار بيروت ١٩٥٦.

أحمد محمد الحوفي: «أبو حيان التوحيدى»، مجموعة قادة الفكر فى الشرق والغرب، القاهرة - مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧.

خير الدين الزركلى: «الأعلام»، ١ - ٨، بيروت - دار العلم للملايين ١٩٧٧، ٤: ٣٢٦.

وقد اعتبر عبدالرحمن بدوى أباً حيان أدبياً وجودياً فى القرن الرابع الهجرى، ويضيف أن المستقصى لمراميه البعيدة لا يعدم أن يجد سنداً لاتهامه بأنه كان فى القليل رقيق الدين أو أنه كان يلونه بلون خاص به لا ينظر إليه أصحاب السنة نظرة الرضا، ويعتقد أن تكفير ابن الجوزى له إنما هو من نوع تكفيره الصوفية عامة. ومع ذلك، فيجب أن نتعرف بأننا لانملك الوثائق الكافية للحكم فى هذه المسألة حكماً صحيحاً؛ لأن الرسالة التى يمكن أن تكون القيصلى فى هذا الأمر وهى: (كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) لم تصل إلينا، وعنوانها يدعو بالفعل إلى الكثير من التساؤل.

وأياً ما كان الأمر، فعلينا - إلى أن يأتى دليل مضاد - أن نسلم بأن التوحيدى كان على الأقل يؤمن بسلطة عليا فوق الكون، كما كان يؤمن بهذا أيضاً أستاذه أبو سليمان المنطقى السجستانى (٢٩).

ونتيجة لسوء اعتقاده، فى زعم خصومه، نفاه من بغداد الوزير المهلبى، كما طلبه صاحب كافى الكفاة ليقطعه بعد أن اطلع على ما قيل إنه كان يخفيه من القدح فى الدين، فالتجأ إلى أعدائه وظل مستتر إلى أن مات فى الاستار (٣٠).

ولا نعرف على التدقيق السنة التى توفى فيها أبو حيان، وإن اتفقت المصادر اعتماداً على ما جاء فى كتاباته أنه كان موجوداً فى عام أربع مائة للهجرة فى بلاد فارس فى مدينة شيراز (٣١)، فيما عدا الصفدى والسيوطى اللذان جعلاه وفاته فى حدود الثمانين والثلاثمائة أو ما بعد الثمانين (٣٢).

وأورد ابن حجر رواية عن بعض من حضر وفاة أبى حيان ولكنه لم يحدد السنة التى حدثت فيها (٣٣).

أما تاريخ وفاته، فقد قال به صاحب كتاب (شد الإزار عن حط الأوزار)، وذكر أن قبره بمدينة شيراز وكتب عليه أن وفاته كانت فى سنة ٤١٤ هـ / ١٠٢٣ م (٣٤).

مصادر ترجمة أبى حيان

مرتبة ترتيبياً تاريخياً

ياقوت الحموى: «معجم الأدباء»، ١ - ٢٠، تحقيق: أحمد فريد رفاعى، القاهرة ١٩٣٦، ١٥: ٥٢-٥٣.

مؤلفاته

لجأ الدارسون في ترتيب مؤلفات القدماء إلى طرق عدة، منها: الترتيب الزمني والترتيب الأبجدي والترتيب الموضوعي. والترتيب الأبجدي هو أسهل هذه الأنواع إلا في الحالات التي يبدأ فيها العنوان بكلمة «رسالة» أو بحرف «في»، أو إذا اشتهر الكتاب بأكثر من عنوان أو ما شابه ذلك.

كما أن الترتيب الموضوعي هو أكثرها اتفاقاً مع البحث العلمي؛ لأنه يقوم على موضوع محتوى الكتاب أو الرسالة، إلا أنه قد يؤدي في حالة المؤلفين الموسوعيين إلى تكرار ذكر الكتاب في أكثر من موضوع، عندما يتعرض المؤلف في الكتاب الواحد إلى موضوعات متداخلة.

أما الترتيب الزمني، فهو مفيد في تعرف مدى تطور أفكار المؤلف، خاصة إذا كان مثل مؤلفنا قد اجتاز مراحل مختلفة في حياته اضطرت أن يخفى بعض آرائه أو أن يجاهر بآراء مخالفة لاعتقاده.

ويقتضى هذا الترتيب أن يكون معروفاً لدينا تاريخ تأليف كل كتاب، وهو أمر غير ممكن في حالة أبي حيان؛ لأن أغلب كتبه ورسائله غير مؤرخة، ومحاولة تحديد تاريخ كتابتها أمر محفوف بالكثير من المخاطرة.

ولكن، في إطار المعلومات المتوفرة لنا، نستطيع القول إن أول هذه المؤلفات هي (الهوامل والشوامل)، وأنه ألف (الإشارات الإلهية) في فترة لاحقة تعمق فيها في التصوف ثم (الإمتاع والمؤانسة) ثم (الصدقة والصدق)، وفي غضون ذلك ألف (أخلاق الوزيرين) و(البصائر والذخائر) الذي بدأ في تأليفه نحو سنة ٣٧٥هـ وأتمه في خمسة عشر عاماً، ثم (المقاسبات).

وتعد كتب (الهوامل) و(الإمتاع) و(المقاسبات) صورة صادقة للحياة الاجتماعية وللوسط الفكري في بغداد في القرن الرابع الهجري.

ونتيجة للإهمال الذي عاش فيه أبو حيان طوال العشرين عاماً الأخيرة من حياته مستتراً متخفياً، أحرق كتبه لقلّة جدواها وصنّها على من لا يعرف قدرها بعد موته (٣٥).

زكريا إبراهيم: «أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، أعلام العرب رقم ٣٥، القاهرة.

زكى مبارك: النشر الفني في القرن الرابع الهجري، القاهرة - المكتبة التجارية ١٩٣٤، ١: ٢٨١ - ٢٨٥، ٢: ١٣٣ - ١٤٤.

عبد الأمير الأعسم: «أبو حيان التوحيدى في كتاب المقاسبات»، بيروت - دار الأندلس ١٩٨٠.

عبدالرزاق محيى الدين: «أبو حيان التوحيدى سيرته وآثاره»، القاهرة - مكتبة الخانجي ١٩٤٩.

عبدالواحد حسن الشيخ: «أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية»، الإسكندرية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.

عمر رضا كحالة: «معجم المؤلفين»، ١ - ١٥، دمشق - مطبعة الترقى ١٩٥٧ - ١٩٦١، ٧: ٢٠٥.

محمد عيسى صالحية: «المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع»، ١ - ٥، القاهرة - معهد المخطوطات العربية ١٩٩٢ - ١٩٩٥، ٢: ٢٤١ - ٢٤٦.

محمد كرد على: «أبو حيان التوحيدى»، مجلة المجمع العلمى العربى، ٨ (١٩٢٨)، ١٢٩ - ١٤٨، ٢٠٧ - ٢٢٥، ٢٦٩ - ٢٨٥.

: «أمرء البيان»، القاهرة ١٩٣٧، ٢: ٤٨٨ - ٥٤٥.

: «كنوز الأجداد»، دمشق ١٩٥٠، ٢٢١ - ٢٣٢.

يوسف إيلان سر كيس: «معجم المطبوعات العربية والمعربة»، ١ - ٢، القاهرة ١٩٢٨، ١: ٣٠٤ - ٤٠٦.

Berger, Marc, Pour un humanisme vécu: Abû Hayyân al - Tawhidî, Damas 1974.

Brockelmann, C., GAL I, 283 (244) S1, 435 - 436.

Ibrâhîm Keilani, Abû Hayyân al-Tawhidî, Beirut 1950.

Stern, S. M., EI², art. Abû Hayyân al-Tawhidî 1, 120 - 127.

وأضاف السيوطى قائلا: لعل النسخ الموجودة الآن من تصانيفه كتبت عنه فى حياته وخرجت عنه قبل حرقها (٣٦)، وربما كان لاشتغاله بالنسخ وتأليفه كتبه وتقديمها إلى بعض رؤساء عصره أملا فى مجازاته عليها سببا فى بقاء العديد منها ونجاة من الحرق.

وعندما أقدم أبو حيان على ذلك نحو عام ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م كتب إليه القاضى أبو سهل على بن محمد يمدله على صنيعه ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه.

فكتب إليه أبو حيان معذرا عن ذلك بكتاب مؤرخ فى شهر رمضان سنة أربعمائة. ونظرا لأهمية هذا الكتاب الذى يوضح فيه أبو حيان الأسباب التى دعت به إلى ذلك وكيف سبقه إلى هذا الفعل علماء كبار، وتراجع فيه عن بعض ما اعتقده من أمور جعلت المتأخرين يتهمون به بالإلحاد والزندقه، حيث يقول: وأسأل الله رب الأولين أن يجعل اعترافى بما أعزفه موصولا بتزوعى عما اقترفته. إنه قريب مجيب (٣٧). أقدم فيما يلى نص هذا الكتاب المهم:

(.....: حَرَمَكَ اللَّهُ

أَيُّهَا الشَّيْخُ مِنْ سُوءِ ظَنِّي بِمَعُودَتِكَ وَطُولِ جَفَائِكَ ،
وَأَعَاذَنِي مِنْ مُكَافَأَتِكَ عَلَى ذَلِكَ ، وَأَجَارَنَا جَمِيعًا بِمَا
يُسُودُ وَجَهَ عَهْدِي إِنْ رَعَيْنَاهُ كُنَّا مُسْتَأْنِسِينَ بِهِ ، وَإِنْ
أَهْمَلْنَاهُ كُنَّا مُسْتَوْحِشِينَ مِنْ أَجْلِهِ ، وَأَدَامَ اللَّهُ نِعْمَتَهُ
عِنْدَكَ ، وَجَعَلَنِي عَلَى الْخَالَاتِ كُلِّهَا فِدَاكَ .

وَأَفَانِي كِتَابُكَ غَيْرَ مُحْتَسَبٍ وَلَا مُتَوَقَّعٍ عَلَى ظَمَأٍ بَرَحَ
بِي إِلَيْهِ ، وَشَكَرْتُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى النِّعْمَةِ بِهِ عَلَيَّ ، وَسَأَلْتُهُ
الْمَرِيدَ مِنْ أَمْنَالِهِ ، الَّذِي وَصَفَتْ فِيهِ بَعْدَ ذِكْرِ الشُّوقِ
إِلَيَّ ، وَالصَّبَابَةِ تَحْوِي مَا نَالَ قَلْبَكَ وَالتَّهَبَ فِي صَدْرِكَ مِنْ
الْخَبَرِ الَّذِي نَمَى إِلَيْكَ فِيمَا كَانَ مِنِّي مِنْ إِحْرَاقِ كُتُبِي
النَّفِيسَةِ بِالنَّارِ وَغَسْلِهَا بِالنَّاءِ ، فَعَجَبْتُ مِنْ أَنْزَوَاءِ وَجْهِ
الْعُذْرِ عَنْكَ فِي ذَلِكَ ، كَأَنَّكَ لَمْ تَقْرَأْ قَوْلَهُ بَلِّ وَغَزَّ :

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» .
وَكَأَنَّكَ لَمْ تَأْتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» .
وَكَأَنَّكَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ لَا تَبَاتَ لِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِنْ
كَانَ شَرِيفَ الْجَوْهَرِ كَرِيمَ الْعُنْصُرِ ، مَا دَامَ مُقْبَلًا بِيَدِ
الَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، مَعْرُوضًا عَلَى أَحْذَابِ الدَّهْرِ وَتَعَاوُدِ الْأَيَّامِ ،
ثُمَّ إِنِّي أَقُولُ : إِنْ كَانَ — أَيْدِكَ اللَّهُ — قَدْ تَقَبَّ خُفَّكَ
مَا سَمِعْتَ ، فَقَدْ أَذْمَى أَظْلِي مَا فَعَلْتُ ، فَلَيْسَ عَلَيْكَ
ذَلِكَ ، فَمَا أَنْبَرَيْتُ لَهُ وَلَا أَجْتَرَأْتُ عَلَيْهِ حَتَّى
أَسْتَحِرَّتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ أَيَّامًا وَلَيَالِي ، وَحَتَّى أَوْحَى
إِلَيَّ فِي النَّوَامِ بِمَا بَعَثَ رَافِدَ الْعَزَمِ ، وَأَجَدَّ فَارِ النَّيَّةِ ،
وَأَحْيَا مَيِّتَ الرَّأْيِ ، وَحَثَّ عَلَى تَنْفِيذِ مَا وَقَعَ فِي الرُّوعِ
وَرَبَّعَ فِي الْخَاطِرِ ، وَأَنَا أَجُودُ عَلَيْكَ الْآنَ بِالْحُجَّةِ فِي ذَلِكَ
إِنْ طَالَبْتَ ، أَوْ بِالْعُذْرِ إِنْ أَسْتَوْضَحْتَ ، لِنَيْقِي فِيمَا كَانَ
مَعِي ، وَتَعْرِفَ صُنْعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَنْبِيهِ لِي : إِنْ الْعِلْمَ — خَاطَلَكَ
اللَّهُ — يُرَادُ لِلْعَمَلِ ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ يُرَادُ لِلنَّجَاةِ ، فَإِذَا كَانَ الْعَمَلُ
فَامِرًا عَنِ الْعِلْمِ ، كَانَ الْعِلْمُ كَلًّا عَلَى الْعَالِمِ ، وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ
مِنْ عِلْمٍ عَادَ كَلًّا وَأَوْرَثَ ذُلًّا ، وَصَارَ فِي رَقَبَةٍ صَاحِبِهِ
غَلًّا ، — وَهَذَا ضَرْبٌ مِنَ الْإِحْتِجَاجِ الْمَخْلُوطِ بِالْإِعْتِدَارِ — .
ثُمَّ أَعْلَمَ عِلْمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ هَذِهِ الْكُتُبَ حَوَتْ مِنْ

أَصْنَافِ الْعِلْمِ سِرُّهُ وَعَلَانِيَتُهُ ، فَأَمَّا مَا كَانَ سِرًّا فَلَمْ أَجِدْ
لَهُ مَنْ يَتَحَلَّى بِحَقِيقَتِهِ رَاغِبًا ، وَأَمَّا مَا كَانَ عَلَانِيَةً فَلَمْ
أُصِيبْ مَنْ يَحْرِصُ عَلَيْهِ طَالِبًا ، عَلَى أَنِّي جَمَعْتُ أَكْثَرَهَا
لِلنَّاسِ وَلَطَلَّبِ الْمَنَالَةِ مِنْهُمْ وَلِعَقْدِ الرِّيَاسَةِ بَيْنَهُمْ وَلِلدِّ
الْجَاهِ عِنْدَهُمْ فَحَرَمْتُ ذَلِكَ كُلَّهُ ، - وَلَا شَكَّ فِي حُسْنِ
مَا اخْتَارَهُ اللَّهُ لِي وَنَاطَهُ بِنَاصِيَتِي ، وَرَبَطَهُ بِأَمْرِي - ،
وَكَرِهْتُ مَعَ هَذَا وَغَيْرِهِ أَنْ تَكُونَ حُجَّةً عَلَيَّ لَا لِي ،
وَبِمَا شَحَذَ الْعَزَمَ عَلَى ذَلِكَ وَرَفَعَ الْحِجَابَ عَنْهُ ، أَنِّي فَقَدْتُ
وَلَدًا نَجِيبًا ، وَصَدِيقًا حَبِيبًا ، وَصَاحِبًا قَرِيبًا ، وَتَابِعًا أَدِيبًا ،
وَرِئِيسًا مُنِيبًا ، فَشَقَّ عَلَيَّ أَنْ أَدْعِمَا لِقَوْمٍ يَتَلَاَعِبُونَ بِهَا ،
وَيُدَسُّونَ عِرْضِي إِذَا نَظَرُوا فِيهَا ، وَيَسْتَمْتُونَ بِسَهْوِي وَغَلْطِي
إِذَا نَصَفَحُوهَا ، وَيَبْرَأُونَ تَقْصِي وَعَيْبِي مِنْ أَجْلِهَا ، فَإِنْ قُلْتُ وَلَمْ
تَسْمِعْهُمْ بِسُوءِ الظَّنِّ ، وَتَقَرَّعُ جَمَاعَتَهُمْ بِهَذَا الْعَيْبِ ؛ لِقَوَائِي
لَكَ أَنَّ عِيَانِي مِنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ هُوَ الَّذِي يُحَقِّقُ ظَنِّي بِهِمْ
بَعْدَ الْمَمَاتِ ، وَكَيْفَ أَتْرُكُهَا لِلنَّاسِ جَاوِزَتُهُمْ عِشْرِينَ
سَنَةً فَمَا صَحَّ لِي مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَدَادَ ؛ وَلَا ظَهَرَ لِي مِنْ
إِنْسَانٍ مِنْهُمْ حِفَاطٌ ، وَلَقَدْ اضْطَرَرْتُ بَيْنَهُمْ بَعْدَ الشُّهُرَةِ
وَالْمَعْرِفَةِ فِي أَوْقَاتٍ كَثِيرَةٍ إِلَى أَنْ تَكُلِ الْخَضِرُ فِي الصَّخَرَاءِ ، وَإِلَى
التَّكْفُفِ الْفَاضِحِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ ، وَإِلَى بَيْعِ الدِّينِ

وَالْمُرُوءَةُ ، وَإِلَى تَعَاطِي الرِّيَاءِ بِالسُّمْعَةِ وَالنَّفَاقِ ، وَإِلَى مَا لَا
يَحْسُنُ بِالْحُرِّ أَنْ يَرْسِمَهُ بِالْقَلَمِ ، وَيَطْرَحَ فِي قَلْبِ صَاحِبِهِ
الْأَلَمَ ، وَأَحْوَالِ الزَّمَانِ بَادِيَةً لِعَيْنِكَ ، بَارِزَةً بَيْنَ مَسَائِكَ
وَصَبَاحِكَ ، وَلَيْسَ مَا قُلْتُهُ بِخَافٍ عَلَيْكَ مَعَ مَعْرِفَتِكَ
وَقِطْنَتِكَ ، وَشِدَّةِ تَتَبُعِكَ وَتَفَرُّغِكَ ، وَمَا كَانَ يَجِبُ أَنْ
تَرْتَابَ فِي صَوَابٍ مَا فَعَلْتُهُ وَأَتَيْتُهُ بِمَا قَدَّمْتُهُ وَوَصَفْتُهُ ،
وَبِمَا أَمْسَكْتُ عَنْهُ وَطَوَيْتُهُ إِمَّا هَرَبًا مِنْ التَّطْوِيلِ ، وَإِمَّا
خَوْفًا مِنَ الْقَالِ وَالْقِيلِ . وَبَعْدُ فَقَدْ أَصْبَحْتُ هَامَةً الْيَوْمَ
أَوْ غَدٍ فَأَيْتِي فِي عَشْرِ التَّسْعِينَ ، وَهَلْ لِي بَعْدَ الْكِبَرَةِ
وَالْمَجْزِ أَمَلٌ فِي حَيَاةٍ لَدِيدَةٍ ؟ أَوْ رَجَاءٌ لِحَالٍ جَدِيدَةٍ ،
أَلَسْتُ مِنْ زُمْرَةِ مَنْ قَالَ الْقَائِلُ فِيهِمْ :
نَرُوحُ وَنَقْدُو كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَعَمَّا قَلِيلٍ لَا نَرُوحُ وَلَا نَقْدُو
وَكَمَا قَالَ الْآخَرُ :

نَفَوْتُ دَرَاتِ الصَّبَا فِي ظِلَالِهِ
إِلَى أَنْ أَنَانِي بِالْفِطَامِ مَشِيبُ
وَهَذَا الْبَيْتُ لِلرُّزْدِ الْجَمْدِيِّ وَتَمَامُهُ يَضِيقُ عَنْهُ هَذَا الْمَكَانُ ،
وَاللَّهُ يَا سَيِّدِي لَوْ لَمْ أَتَعْظُ إِلَّا بِعَنْ فَقَدْتُهُ مِنَ الْإِخْوَانِ
وَالْأَخْدَانِ فِي هَذَا الصُّقْعِ مِنَ الْغُرَبَاءِ وَالْأُدْبَاءِ وَالْأَحْبَاءِ

لَكِنِّي، فَكَيْفَ بَعْنُ كَانَتْ الْعَيْنُ تَقْرُبُهُمْ، وَالنَّفْسُ تَسْتَنْبِرُ
بِقُرْبِهِمْ، فَقَدَّتُهُمْ بِالْعِرَاقِ وَالْجَبَلِ وَالرَّيِّ، وَمَا وَآلِي
هَذِهِ الْمَوَاضِعِ، وَتَوَاتَرَتْ إِلَيَّ نَعِيمُهُمْ، وَأَسْتَدَّتْ الْوَاعِيَةُ بِهِمْ،
فَهَلْ أَنَا إِلَّا مَنْ عُنْصُرِهِمْ؟ وَهَلْ لِي مَحِيدٌ عَنْ مَصِيرِهِمْ؟ أَسْأَلُ
اللَّهَ تَعَالَى رَبَّ الْأَوَّلِينَ أَنْ يَجْعَلَ أَعْرَافِي بِمَا أَعْرِفُهُ مَرْصُولا
يُزَوِّعُنِي عَمَّا أَفَرِّقُهُ، إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ.

وَبَعْدُ، فَلِي فِي إِحْرَاقِ هَذِهِ النُّكُتِ أُسُوءَةٌ بِأَعْيُنِي يُقْتَدَى
بِهِمْ، وَيُؤْخَذُ بِهِذِهِمْ، وَيُعْتَشَى إِلَى نَارِهِمْ، مِنْهُمْ: أَبُو عَمْرٍو بْنُ
الْعَلَاءِ، وَكَانَ مِنْ كِبَارِ الْعُلَمَاءِ مَعَ زُهْدٍ ظَاهِرٍ وَدَرَعٍ
مَعْرُوفٍ، دَفَنَ كُتُبَهُ فِي بَطْنِ الْأَرْضِ فَلَمْ يُوجَدْ
لَهَا أَثَرٌ.

وَهَذَا دَاوُدُ الطَّائِيُّ، وَكَانَ مِنْ خِيَارِ عِبَادِ اللَّهِ زُهْدًا
وَفَنَاءً وَعِبَادَةً، وَيُقَالُ لَهُ تَاجُ الْأُمَّةِ، طَرَحَ كُتُبَهُ فِي الْبَحْرِ
وَقَالَ يُنَاجِيهَا: نِعَمَ الدَّلِيلُ كُنْتُ، وَالْوُقُوفُ مَعَ الدَّلِيلِ
بَعْدَ الْوُصُولِ عَنَاءٌ وَذُهُولٌ، وَبَلَاءٌ وَجُمُولٌ.

وَهَذَا يُوسُفُ بْنُ أَسْبَاطٍ: حَمَلَ كُتُبَهُ إِلَى غَارٍ فِي
جَبَلٍ وَطَرَحَهُ فِيهِ وَسَدَّ بَابَهُ، فَلَمَّا عُوِثَ عَلَى ذَلِكَ قَالَ:
دَلَّنَا الْعِلْمُ فِي الْأَوَّلِ ثُمَّ كَادَ يُضِلُّنَا فِي الثَّانِي، فَهَجَرَنَاهُ لِوَجْهِ مَنْ

وَصَلَّاهُ ، وَكَرِهْنَاهُ مِنْ أَجْلِ مَا أَرَدْنَاهُ .

وَهَذَا أَبُو سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيُّ جَمَعَ كُتُبَهُ فِي تَنْوِيرٍ وَسَجَرَهَا
بِالنَّارِ ثُمَّ قَالَ : وَاللَّهِ مَا أَحْرَقْتُكَ حَتَّى كَذَبْتُ أَحْرَقْتُ بِكَ .

وَهَذَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ : مَزَّقَ أَلْفَ جُزْءٍ وَطَبَّعَهَا فِي الرَّبِيعِ
وَقَالَ : لَيْتَ يَدَيَّ قَطَعْتَ مِنْ هَاهُنَا بَلْ مِنْ هَاهُنَا وَلَمْ
أَكْتُبْ حَرْفًا .

وَهَذَا شَيْخُنَا أَبُو سَعِيدٍ السِّرَافِيُّ سَيِّدُ الْعُلَمَاءِ قَالَ
لَوْلَدِهِ مُحَمَّدٌ : قَدْ تَرَكْتُ لَكَ هَذِهِ الْكُتُبَ تَكْتَسِبُ بِهَا
خَيْرَ الْأَجَلِ ، فَإِذَا رَأَيْتَهَا تَخُونُكَ فَاجْعَلْهَا طُعْمَةً لِلنَّارِ .
وَمَاذَا أَقُولُ وَسَامِعِي يُصَدِّقُ أَنَّ زَمَانًا أَخْرَجَ مِنْي إِلَى
مَا بَلَغَكَ ، لَزَمَانٌ تَدْمَعُ لَهُ الْعَيْنُ حُزْنًا وَأَمْسَى ، وَيَتَقَطَّعُ عَلَيْهِ
الْقَلْبُ غَيْظًا وَجُوعًا وَصَنَى وَشَجَى ، وَمَا يَصْنَعُ بِمَا كَانَ وَجَدَتْ
وَبَانَ ، إِنْ أُحْتَجْتُ إِلَى الْعِلْمِ فِي خَاصَّةٍ نَفْسِي فَقَلِيلٌ ، وَاللَّهُ
تَعَالَى شَافٍ كَافٍ ، وَإِنْ أُحْتَجْتُ إِلَيْهِ لِلنَّاسِ فِي الصَّدْرِ مِنْهُ

مَا يَمْلَأُ الْقِرْطَاسَ بَعْدَ الْقِرْطَاسِ ، إِلَى أَنْ تَفْقَى الْأَنْفَاسُ بَعْدَ
الْأَنْفَاسِ ، « ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ ، وَلَكِنْ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ » . فَلِمَ تَعْنَى عَيْنِي أَيْدِكَ اللَّهُ بَعْدَ هَذَا
بِالْخَبْرِ وَالْوَرَقِ وَالْجِلْدِ وَالْقِرَاءَةِ وَالْمُقَابَلَةِ وَالنَّصْحِيجِ وَبِالسَّوَادِ
وَالْبَيَاضِ ، وَهَلْ أَدْرَكَ السَّلَفُ الصَّالِحُ فِي الدِّينِ الدَّرَجَاتِ
الْعُلَى إِلَّا بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ ، وَإِخْلَاصِ الْمُعْتَقِدِ وَالزُّهْدِ الْغَالِبِ فِي
كُلِّ مَارَاقٍ مِنَ الدُّنْيَا وَخَدْعَ بِالزُّبُرِجِ ، وَهَوَى بِصَاحِبِهِ إِلَى
الْهَبُوطِ ؟ وَهَلْ وَصَلَ الْحُكْمَاءُ الْقَدَمَاءُ إِلَى السَّعَادَةِ الْمُظَنَّى إِلَّا
بِالْإِفْتِسَادِ فِي السَّعْيِ ، وَإِلَّا بِالرِّضَا بِالنِّسْوَرِ ، وَإِلَّا بِبَذْلِ
مَا فَضَلَ عَنِ الْحَاجَةِ لِلسَّائِلِ وَالْمَجْرُومِ ؟ فَأَيْنَ يُذْهَبُ بِنَا
وَعَلَى أَيِّ بَابٍ نَحْطُ رِحَالَنَا ؟ وَهَلْ جَامِعُ الْكُتُبِ إِلَّا كَجَامِعِ
الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ ؟ وَهَلِ الشُّهُومُ بِهَا إِلَّا كَالْخَرِيسِ الْجَشِعِ
عَلَيْهِمَا ؟ وَهَلِ النُّفُورُ بِحُبِّهَا إِلَّا كَمُكَاثِرِهِمَا ؟ هَيْهَاتَ ،
الرَّحِيلُ وَاللَّهُ قَرِيبٌ ، وَالتَّوَّابُ قَلِيلٌ ، وَالْمَضْجَعُ مُقْبِضٌ
وَالْمَقَامُ مُخِضٌ ، وَالطَّرِيقُ مَخُوفٌ وَالْمَعِينُ ضَعِيفٌ ، وَالْإِفْتِرَارُ
غَالِبٌ ، وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءَ هَذَا كُلِّهِ طَالِبٌ ، نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى رَحْمَةً
يُظِلُّنَا جَنَاحَهَا ، وَيُسَهِّلُ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ الْعَاجِلَةِ غُدُوهَا وَدُرُوحَهَا ،
فَأَنْوِيلُ كُلِّ الْوَيْلِ لِمَنْ بَعْدَ عَنْ رَحْمَتِهِ بَعْدَ أَنْ حَصَلَ تَحْتَ

قَدَرِهِ ، فَهَذَا هَذَا ، ثُمَّ إِنِّي - أَيْدِكَ اللَّهُ - مَا أَرَدْتُ أَنْ
أُجِيبَكَ عَنْ كِتَابِكَ لِطُولِ جَفَائِكَ ، وَشِدَّةِ التَّوَاتُكِ عَنْ لَمْ
يَزَلْ عَلَى وَأَيْكَ مُجْتَهِدًا وَفِي مَحَبَّتِكَ عَلَى قُرْبِكَ وَنَأْيِكَ ، مَعَ
مَا أَجِدُهُ مِنْ أَنْكِسَارِ النَّشَاطِ وَأَنْطَوَاءِ الْإِنْبِسَاطِ لِتَعَاوُدِ
الْعِلَلِ عَلَى وَتَحَاذُلِ الْأَعْضَاءِ مِنِّي ، فَقَدْ كَلَّ الْبَصَرُ وَأَنْعَقَدَ
اللِّسَانُ وَجَدَّ الْخَاطِرُ وَذَهَبَ الْبَيَانُ ، وَمَلَكَ الْوَسْوَاسُ وَغَلَبَ
الْيَأْسُ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ ، وَلَكِنِّي حَرَسْتُ مِنْكَ مَا أَضَعَفْتُهُ
مِنِّي ، وَوَقَيْتُ لَكَ بِمَا لَمْ تَفِ بِهِ لِي ، وَيَعِزُّ عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ
لِي الْفَضْلُ عَلَيْكَ ، أَوْ أُحْرِزَ الْمَرْيَةَ دُونَكَ ، وَمَا حَدَانِي عَلَى
مُكَاتَبَتِكَ إِلَّا مَا أَتَمَنَّهُ مِنْ نَشْوَقِكَ إِلَيَّ وَتَحَرُّقِكَ عَلَيَّ ،
وَأَنَّ الْحَدِيثَ الَّذِي بَلَغَكَ قَدْ بَدَّدَ فِكْرَكَ ، وَأَعْظَمَ تَعَجُّبَكَ
وَحَشَدَ عَلَيْكَ جَزَعَكَ ، وَالْأَوَّلُ يَقُولُ :

وَقَدْ يَجْزِعُ الْمَرْءُ الْجَلِيدُ وَيَبْتَلِي
مَرْيَعَةً رَأَى الْمَرْءَ نَائِبَةً الدَّهْرِ
تَعَاوُدُهُ الْأَيَّامُ فَيَا - يَنْوِبُهُ
فَيَقْوَى عَلَى أَمْرِ وَيَضْعُفُ عَنْ أَمْرِ

عَلَى أَنِّي لَوَعَلْتَنِي فِي أَيِّ حَالٍ غَلَبَ عَلَى مَا فَعَلْتَهُ ، وَعِنْدَ

أَيِّ مَرَضٍ وَعَلَى آيَةِ عُسْرَةٍ وَفَاقَةٍ لَعَرَفْتَنِي مِنْ عُذْرِي
أَضْعَافَ مَا أَبْدَيْتَهُ ، وَأَحْتَجَجْتُ لِي بِأَكْثَرِ مِمَّا نَشَرْتَهُ وَطَوَيْتَهُ ،

وَإِذَا أُنْعِمْتَ الْبَظَرَ تَبَيَّنْتَ أَنَّ لِلَّهِ جَلَّ وَعَزَّ فِي خَلْقِهِ أَحْكَامًا
لَا يُعَاذُ عَلَيْهَا وَلَا يُغَالِبُ فِيهَا ، لِأَنَّهُ لَا يُبْلَغُ كُنْهَهَا وَلَا يُنَالُ
غَيْبُهَا ، وَلَا يُعْرَفُ قَابُهَا وَلَا يُقَرَّعُ بَابُهَا ، وَهُوَ تَعَالَى أَمْلَكَ
لِنَوَاصِينَا ، وَأَطْلَعَ عَلَى أَدَانِينَا وَأَفَاصِينَا ، لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ،

وَيَدُهُ الْكَسْرُ وَالْجَبْرُ ، وَعَلَيْنَا الصَّنْتُ وَالصَّبْرُ إِلَى الْإِهْتِ

يُؤَارِينَا اللَّحْدُ وَالْقَبْرُ ، وَالسَّلَامُ . إِنْ سَرَّكَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ
أَنْ تُوَاصِلَنِي بِخَبْرِكَ ، وَتُعَرِّفَنِي مَعْرَةَ خِطَابِي هَذَا مِنْ نَفْسِكَ
فَأَقْلَمَ ، فَإِنِّي لَا أَدْعُ جَوَابَكَ إِلَى أَنْ يَقْضِيَ اللَّهُ تَعَالَى تَلَاوُفِي
يَسْرُ النَّفْسِ ، وَيَذْكُرُ حَدِيثَنَا بِالْأَمْسِ ، أَوْ يَفِرَّاقِي نَصِيرُ بِهِ
إِلَى الرَّمْسِ ، وَتَقْقِدُ مَعَهُ رُؤْيَا هَذِهِ الشَّمْسِ ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ
خَاصًّا بِحَقِّ الصَّفَاءِ الَّذِي يَتَنِي وَبَيْنَكَ ، وَعَلَى جَمِيعِ إِخْوَانِكَ
عَامًّا بِحَقِّ الْوَفَاءِ الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ وَعَلَيْكَ ، وَالسَّلَامُ .

(٢٨) وَكُتِبَ هَذَا الْكِتَابُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ أَرْبَعِمِائَةٍ .

أولاً - مؤلفات أبي حيان

في المصادر

أورد فيما يلي قائمة بمؤلفات أبي حيان التوحيدى، كما وردت في المصادر التي ترجمت له مرتبة ترتيباً زمنياً، فأول من أورد قائمة بمصنفاته هو ياقوت الحموى.

معجم الأدباء لياقوت الحموى (٥٧٥ - ٦٢٦هـ)

(١٥ : ٧ - ٨)

ولأبي حيان تصانيف كثيرة، منها:

- كتاب رسالة الصديق والصدقة.

- كتاب الرد على ابن جنى في شعر المتنبي.

- كتاب الإمتاع والمؤانسة (جزءان).

- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).

- كتاب الزُلفَة (جزء).

- كتاب المقابلة.

- كتاب رياض العارفين.

- كتاب تقرّظ الجاحظ.

- كتاب ذم الوزيرين.

- كتاب الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي.

- كتاب الرسالة في صلوات الفقهاء في المناظرة.

- كتاب الرسالة البغدادية.

- كتاب الرسالة في أخبار الصوفية.

- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).

- كتاب الرسالة في الحنين إلى الأوطان.

- كتاب البصائر (وهو عشرة مجلدات كل مجلد له فاتحة وخاتمة).

كتاب المحاضرات والمناظرات.

وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١هـ)

(٥ : ١١٤)

له من الكتب المشهورة:

- الإمتاع والمؤانسة (في مجلدين).

- البصائر والذخائر.

- الصديق والصدقة (في مجلد واحد).

- المقابسات (في مجلد).

- مثالب الوزيرين (في مجلد).

وغير ذلك.

سير أعلام النبلاء للذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨هـ)

(١٧ : ١٢٠ - ١٢١)

له مصنف كبير في تصوف الحكماء وزهاد الفلاسفة.

- كتاب سماء البصائر والذخائر.

- وكتاب الصديق والصدقة (مجلد).

- وكتاب المقابسات.

- وكتاب مثالب الوزيرين.

وغير ذلك.

الصفدي (٦٩٦ - ٧٦٤هـ)

الوافي بالوفيات

٢٢ : ٣٩ - ٤١

[وهو ينقل عن معجم الأدباء]

ومن تصانيفه:

- كتاب الصديق والصدقة.

- كتاب الرد على ابن جنى في شعر المتنبي.

- كتاب الإمتاع والمؤانسة (مجلدان).

- كتاب الإشارات الإلهية (جزءان).

- كتاب الزُلفَة.

- كتاب المقابلة.

- كتاب رياض العارفين.

- كتاب تقرّظ الجاحظ.

منها، مرتباً ذلك ترتيباً هجائياً مع تحديد تاريخ تأليفها إذا كان معروفاً لنا وموضوعها. والأرقام بين المعقوفتين تشير إلى رقم الكتاب بدار الكتب المصرية.

١ - أخلاق الوزيرين

وضع أبو حيان هذا الكتاب فى مثالب الوزيرين أبى الفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد بعد أن قصدهما من بغداد آملاً فى أن يجد لديهما حظوة وطلباً للجدوى والجاه، ولكن - كما يقول عن الصاحب بن عباد: « ابتليت به، كذلك هو ابتلى بى ورمانى عن قوسه مفرقاً، فأفرغت ما كان عندى على رأسه مغيطاً، وحرمنى فازدرته... والبادى أظلم » (أخلاق الوزيرين ٨٦ - ٨٧)، فألف هذا الكتاب فى مثالبهما.

مخطوطاته:

نسخة وحيدة فى مكتبة أسعد أفندى فى استانبول برقم

٣٥٤٢

طبعاته

تحقيق: محمد بن ناوي الطنجى، دمشق: مطبوعات المجمع العلمى العربى، المطبعة الهاشمية، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ٧٠٠ ص، م ١٧ ص، ف ١٣٨ ص: الأعلام، جماعات وهيئات وقبائل، أماكن، كتب، أحداث نبوية، أمثال، قواف، كلمات ذات دلالات خاصة.

[٦٠١٥٩ ز
٦٠١٦٠ ز]

وانظر: (مثالب الوزيرين)

٢ - الإشارات الإلهية [والأنفاس الروحانية].

وهى فى التصوف، ألفها بعد سنة ٣٧١هـ، إذ يذكر فى إحداها أنه نطق بهذه الإشارات بعد أن تجاوز السبعين. وهى تقع فى الأصل فى جزئين لم يصل إلينا منها سوى الجزء الأول وقسم من الثانى يشتمل على ٥٤ رسالة.

مخطوطاته:

نسخة فى المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٨ تصوف، تشتمل على جزء واحد كتبها بخط نسخ ردى أحمد بن

- كتاب مثالب الوزيرين.

- كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى.

- كتاب الرسالة فى صلوات الفقهاء فى المناظرة.

- كتاب الرسالة البغدادية.

- وكتاب الرسالة فى أخبار الصوفية.

- كتاب الرسالة الصوفية (أيضاً).

- كتاب الرسالة فى الحنين إلى الأوطان.

- كتاب البصائر والذخائر (فى عشرة مجلدات وله فاتحة وخاتمة).

- كتاب المحاضرات والمناظرات.

السيوطى (٤٩٨ - ٩١١هـ)

بغية الوعاة

٣٤٨ - ٣٤٩

وصنف:

- الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى.

- المحاضرات والمناظرات.

- الإمتاع والمؤانسة (فى مجلدين).

- الحنين إلى الأوطان.

- تقرىظ الجاحظ.

- البصائر والذخائر.

وغير ذلك.

- وكتاب الصديق والصدقة (فى مجلد).

- وكتاب المقابسات (فى مجلد).

- وكتاب مثالب الوزيرين أبو الفضل بن العميد والصاحب بن عباد.

ثانياً - مؤلفاته التى وصلت إلينا مخطوطة ومطبوعة

أورد فيما يلى ثبناً بمؤلفات أبى حيان التى وصلت إلينا، محدداً أماكن وجود مخطوطاتها وتاريخ ومكان نشر ما نشر

طبّعاته

تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٩٣٩م، ج ١: ٢٦٧ ص، م ٢٠ ص، ف ٢١ ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، استدراك.

[ز ١٣٩٤٢
ز ١٣٩٣٤
ز ١٤١٤١]

ج ٢: ١٩٤٢م، ٢٣١ ص، ف ٢٦ ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، قوافي الأبيات، أنصاف الأبيات، استدراك.

[ز ١٣٤٨٩
ز ١٣٤٩٠]

ج ٣: ١٩٤٤م، ٢٥٥ ص، ف ٢٥ ص: الأعلام، الأماكن، الكتب، القبائل، الأمم، الفرق، ملاحظات: مصطفى جواد، ملاحظات: كراوس.

[ز ١٣٤٨٩]

○ ط ثانية، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م، (عن السابقة).

○ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٧م، (بالأوفست).

○ بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت، (بالأوفست)، عن السابقة.

٤ - بصائر القدماء وبشائر الحكماء

المعروف بـ البصائر والدخائر.

من أهم ما حواه هذا الكتاب مناظرة أبي بكر الصديق مع علي ومبايعته إياه، وقد اقتبس العلماء هذه الرسالة ومنهم من اتهم التوحيدى بأنه هو واضعها مثل ابن أبي الحديد فى شرح نهج البلاغة.

مخطوطاته:

- نسخة فى خمسة مجلدات فى مكتبة الفاخ باستامبول برقم ٣٦٩٥ - ٣٦٩٩ بخط نسخ قليل الإعجام كتبت بين سنتى ٦٢٨ و٦٢٩هـ مسطرتها ١٥ سطرًا وقياسها ١٨×١٢ سم وعدد أوراقها ٤٢١ ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٩١٠٤ أدب

على الأنعمى سنة ٤٧١هـ فى ١٥٦ ورقة ومسطرتها ١٩ سطرًا وقياسها ١٨×٢٤ سم (مصورة فى دار الكتب المصرية برقم ٢١٨٨٩ علوم بحثية - ميكروفلم رقم ٢٤٦٥٦، وبمعهد المخطوطات العربية برقم ٣٢ تصوف، ومنسوخة فى دار الكتب خ ١٣٦١هـ تحت رقم ٢٢٢٥٧ ب).

ويوجد مختصر للإشارات مع شرح لعبد القادر بن إبراهيم ابن محمد بن بدر المقدسى الشافعى المتوفى فى حدود سنة ٩٣٤هـ / ١٥٢٩م فى مكتبة برلين برقم ٢٨١٨ بحوى ١٥ رسالة فقط يقع فى ٧٦ ق ومسطرتها ١٧ سطرًا وضاع من آخره نحو ٣٠ ورقة (مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٤١٧٩ تصوف).

طبّعاته

تحقيق: عبدالرحمن بدوى، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م، ج ١: ٤٦٣ ص، م ٤٠ ص + ٧ ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٦ ص مراجعات.

الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١م ٣٨٩ ص، م ٣٨ ص + ٦ ص نماذج مصورة من المخطوط.

تحقيق: واد القاضى، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣م، ٤٨٦ ص.

[ب ٢١٨٨٩]

٣ - الإمتاع والموائمة

موضوعه أدب، يذكر فى مقدمته أنه ألفه استجابة لرغبة أبداها أبو الوفاء المهندس البوزجاني.

مخطوطاته:

[ز ١٣٤٨٩]

نسخة فى مكتبة أحمد الثالث فى جزأين برقم ٢٣٨٩ فى ٤٢٩ ورقة الجزء الأول كتب بخط حديث والجزء الثانى كتب سنة ٨١٥هـ برسم الخزانة الأيوبية (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٦٠ أدب، وبالخزانة الزكية بدار الكتب المصرية برقم ١١٢١٥ أدب).

نسخة فى مكتبة الأمبروزيانا برقم ٦٨ بقلم نسخى واضح مضبوطة بالشكل من خطوط القرن السابع الهجرى، مبتورة الأول فى ٢٣٥ ورقة ومسطرتها ١٥ سطرًا (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ٩٩٩ أدب).

١٩٥٣م، ٣١٤ص، م ٨ص + ٣ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٤٢ص: الأعلام، القبائل، الأمم، العشائر، الأرهاط، الطوائف، الأماكن، الاستدراكات، الأشعار، أنصاف الآيات، أيام العرب، الأمثال، فهرست الكتب.

[٢١٥٥١ ز
٢١١٥٢ ز
٢١١٥٣ ز]

تحقيق: عبدالرزاق محيى الدين، بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٥٤م، ٢٤٤ص، م ٦ص، ف ١٢ص: المحتوى، الأعلام.

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤م، المجلد الأول، ٦٦٧ص، م ١٣ص + ٤ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ١٤ص: الأعلام، الأماكن، القبائل والأمم والفرق، الكتب، الآيات، المراجع، المحتوى.

المجلد الثانى، ق ١: ١٩٦٦م، ٣٥٤ص، م ٣ص، ف ٥٣ص (كالسابق).

المجلد الثانى ق ٢: ٩٥٨ص، ف ٩٠ص: الأعلام، القبائل والأمم والفرق، أيام العرب، البلدان، أسماء الكتب، المحتوى، الآيات، تصويب، استدراك.

المجلد الثالث، ق ١: ٤٠٥ص، ف ٥٥ص، (كالسابق).

المجلد الثالث، ق ٢: ٣٢٠ص، ف ٤٨ص.

المجلد الرابع: ٣٥٤ص، ف ٥٠ص.

تحقيق: وداد القاضى، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ج ٧: ٤٣١ص، ف ٦٣ص، ف ٨٧ص: الأعلام، الآيات، الأحاديث، القوافى، اللغة، القبائل والأمم والطوائف والفرق، الأمثال، فهرس الكتب المذكورة فى المتن.

تحقيق: وداد القاضى، بيروت: دار صادر ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

ج ١: ٢٦٤ص، م ٩ص، استدراكات ٢٤٩ — ٢٥٣.

ج ٢: ٢٤٢ص، تعليقات واستدراكات ٢٤٤ — ٢٥٣.

ج ٣: ١٨٦ص، تعليقات واستدراكات ١٨٩ — ١٩١.

ج ٤: ٢٤٦ص.

وبمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٣ — ١٠٧٧ أدب. وبعض أجزائها مصور بالخزانة الزكية بدار الكتب برقم ١٠٣٣ و ١٠٣٤).

— المجلدان السادس والتاسع من نسخة بخط نسخى واضح معجم كتبت سنة ٦٠٣هـ، وقوبلت على أصل المؤلف فى مكتبة جابر الله باستامبول برقم ١٦٤٧ فى ٢٥٢ ورقة ومسطرتها ١٤ سطراً وقياسها ٢٤×١٦سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨ أدب).

— المجلدان الخامس والسادس (تعادل الرابع والسابع من المطبوع) فى مكتبة الأمبروزيانا بميلانو برقم G 6 بخط واضح جميل كتبت سنة ٦٥٤هـ ومسطرتها ٢٢ سطراً وقياسها ٢١×١٥سم.

— جزءان فى مجلد واحد بخط دقيق فى مكتبة جون ريلاندز بجامعة مانشستر برقم ٧٧٦ بخط دقيق جاء بآخر الجزء الأول منها أنها كتبت سنة ٦٠٣هـ، والمرجح أنه من خطوط القرن العاشر، ولعلها نقلت عن نسخة جابر الله فى ٣١٥ ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٧×١٤سم. (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٩ أدب).

— الجزءان الأول والثانى فى مكتبة جامعة كمبودج برقم ١٣٤ (٥٢٨) من نسخة كتبها يوسف بن محمد الشهير بابن الوكيل كتبت سنة ١١١٧هـ ومسطرتها ٢٥ سطراً وقياسها ٢١×١٢سم (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٩ — ١٠٨٠ أدب).

— الجزء السابع من نسخة كتبت سنة ٥٩٧هـ تعد أقدم نسخ (البصائر) فى مكتبة كوبرلى باستامبول برقم ١٢٣٤ مسطرتها ١٥ سطراً وقياسها ١٨×١٢سم.

— نسخة تبدأ من أثناء الجزء السابع من تجزئة المؤلف بقلم نسخ نفيس من القرن السابع فى ٢٧٢ ورقة ومسطرتها ٢١ سطراً وقياسها ١٥×٢٤سم. فى مكتبة رضا رامبول برقم ٤٢٥٣ (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٧٨ أدب).

طبعتها

عناية أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ١٣٧٣هـ /

٧ - رسالة أخرى إلى الوزير أبي عبد الله العارض، وزير
صمصام الدولة البويهى.

٨ - رسالة إلى القاضى أبي سهل، على بن محمد.

ونشرت «رسالة الحياة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى
للدراسات العربية، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م، ٣٨ ص،
م ١ ص نموذج مصور من المخطوط، ف ٨ ص: الأعلام، الأم
والفرق والجماعات، الأمكنة والبلدان، أسماء الكتب،
المصادر. نشرت ضمن كتاب بعنوان (ثلاث رسائل لأبى
حيان التوحيدى).

وبتحقيق كلود أودير، دمشق: المعهد الفرنسى للدراسات
العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥م، ٥٠ ص.
«رسالة السقيفة»

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى
للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م،
٣٨ ص، م ١٠ ص ٢٠ ص نماذج مصورة من المخطوط.
نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى).
«رسالة فى علم الكتابة».

بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: المعهد الفرنسى
للدراسات العربية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١م،
٢٠ ص. نشرت تحت عنوان (ثلاث رسائل لأبى حيان
التوحيدى).

وبعناية فرانز روزنتال، مجلة الفنون الإسلامية - Arts. Is-
lamic، جامعة متشيجان، المجلدان: ١٣ - ١٤، (١٩٥٨م).

«رسالة فى العلوم»:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب،
١٣٠١هـ / ١٨٨٣م، ٩ ص، ٢٠٠ - ٢٠٨، طبعت تحت
عنوان (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م، ١٩٨ ص
(معها الصداقة والصديق).

ج ٥: ٢٢٨ ص.

ج ٦: ٢٥١ ص استراكات ٢٥٢ - ٢٥٣.

ج ٧: ٢٩٢ ص.

ج ٨: ٢١٠ ص.

ج ٩: ٢٢٦ ص، دراسة فى (كتاب البصائر والذخائر)
٢٢٧ - ٣٠٥، منقول عن (كتاب البصائر
والذخائر) لم ترد فيما وصلنا منه وجاءت فى
المصادر الأخرى ٣٠٧ - ٣١٧.

ج ١٠: الفهارس ٣٧٤ ص. الأعلام - الآيات القرآنية -
الأحاديث النبوية - الأحاديث القدسية - الأماكن
والوقائع والأيام - القسائل والأم والطوائف
والجماعات والفرق - اللغة - القوافى - الكتب
المذكورة فى المتن - الأمثال - الرسائل - الخطب
- التوقيعات - الوصايا - مصادر الدراسة
والتحقيق.

٥ - رسائل أبى حيان التوحيدى

توجد رسائل أبى حيان مفردة فى مكتبات تركيا.

مخطوطاتها:

المدينة ٣٦٠، شهيد على ١١٨٦، لاله لى ٣٦٤٥
و ٢٤٣٣ و ٣٦٤٧، الإسكوريال ١: ٥٣٨.

طبعتها

تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار طلاس للدراسات
والترجمة والنشر، ١٩٨٥م، ٤٢٧ ص، م ١٩٦ ص دراسة عن
التوحيدى، ف ١٣ ص: المصادر والمراجع، المحتوى. والرسائل
المنشورة هى:

١ - رسالة السقيفة.

٢ - رسالة فى علم الكتابة.

٣ - رسالة الحياة.

٤ - رسالة فى العلوم.

٥ - رسالة إلى أبى الفتح بن العميد.

٦ - رسالة إلى أبى الوفاء المهندس البوزجاني.

وبعناية Marc Bergè ، مجلة المعهد الفرنسى للدراسات العربية BEO ، دمشق، المجلد ١٨، (١٩٦٣م - ١٩٦٤م)، ٤٣ ص (٢٤١ - ٢٨٣)، م ١٤ ص بالفرنسية + ٤ ص نماذج مصورة، ف ٥ ص: المصطلحات، المحتوى.

وبتحقيق على متولى صلاح، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها.

القاهرة: المطبعة النموذجية، سنة ١٩٧٢م، نشرت مع (رسالة الصداقة والصدق).

٦ - الرسالة البغدادية :

هايلدبرغ، ١٩٠٢.

تحقيق عبود البشالجي، بيروت : دار الكتب، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ٤٦٤ ص، م ٤١ ص، ف ٧١ ص: المحتوى، الأعلام، فهرس جغرافى، فهرس عمرائى، فهرس الكتب والمراجع.

٧ - الصداقة والصدق:

ذكر فى مقدمته أنه بدأ فى تأليفه سنة ٣٧١هـ بعد أن ذكر لأبى الخير زيد بن رفاعه شيئاً من موضوعه نقله إلى الوزير أبى عبدالله بن سعدان قبل تحمله أعباء الدولة وتدبره أمر الوزارة، فأعجب بموضوعه وطلب إليه أن يتم تدوينه ولكنه شغل عنه.

قال أبو حيان: «ولما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربعمائة عثرت على المسودة وبيضتها».

واستدل باقوت من ذلك على بقاء أبى حيان إلى ما بعد الأربعمائة.

مخطوطاته:

نسخة فى استامبول.

طبعاته:

دار الخلافة العلية، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، سنة ١٣٠١هـ / ١٨٨٣م، ١٩٩ ص، وطبعت تحت عنوان، (رسالتان للعلامة أبى حيان التوحيدى).

[٢٨٠٢ أدب
٢٤٣ أدب ش]

نشره الشيخ محمد أحمد أبى النصر البحرأوى من علماء الأزهر مع رسالة العلوم عن النشرة السابقة، القاهرة: المطبعة العامرة الشرقية ١٣٢٣هـ / ١٩٠٦م، ١٩٧ ص، طبع تحت عنوان كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصدق ويليه رسالة العلوم.

[٣٩٧٥ أدب]

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤، ٥٦٢ ص، م ١٩ ص + ٣ ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ١٠ ص: الأعلام، الأماكن والبلدان، الأمم والقبائل والطوائف، أسماء الكتب، القوافى، الموضوعات.

[ز ٤٦٦٧١
ز ٤٦٦٧٢
ز ٤٦٦٧٣]

تحقيق: على متولى صلاح، القاهرة: مكتبة الآداب ومطبعتها، المطبعة النموذجية، ١٩٧٠م، ٤٧٩ ص، م ٤ ص، نشرت مع (رسالة فى العلوم).

٧ - مطالب الوزيرين:

تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق: دار الفكر، ١٩٦١م، ٤١٣ ص، م ١١ ص + ٢ ص نماذج مصورة من المخطوط، ف ٣٨ ص: الأعلام، القوافى، البلدان، الأقوام والمذاهب، أسماء الكتب.

[ح ٣٧١]

وانظر = أخلاق الوزيرين.

٨ - المقابسات

وهو ١٠٦ مقابلة. ذكر فيه أبو حيان بعض ما وقع إليه من مذكرات علماء مشهورين كانوا فى بغداد يخلطون إلى مجلس صديقه وأستاذه أبى سليمان المنطقى السجستانى. وأكثر ما ذكره من محفوظه حيث كانوا يتذاكرون فى موضوعات شتى فى الفلسفة والأدب وما وراء الطبيعة، وأكثرها على طريقة السؤال والجواب.

مخطوطاته

□ ليدن ١٤٤٣، بلدية الإسكندرية ضمن مجموعة برقم

ن ٢٤٩٠ - د، فهرس مكتبة بانكيبور بالهند

٢٣٣٧ / ٢١.

طبعاته

١٠ - الهواميل والشوامل:

هى مائة وثمانون مسألة من الهوامل سألها أبو حيان التوحيدى، وأجاب عنها بالشوامل أبو على أحمد بن محمد ابن يعقوب بن مسكويه المتوفى سنة ٤٢١هـ.

والهوامل هى الإبل السائبة يهملها صاحبها ويتركها نزعى، والشوامل هى الحيوانات التى تضبط الإبل الهوامل فتجمعها.

مخطوطاته:

نسخة فى مكتبة آيا صوفيا باستامبول كتبت فى القرن الرابع أو الخامس للهجرة عليها تملك باسم محمد بن إبراهيم مؤرخ فى سنة ٤٤٠هـ، فى ١٦٩ ورقة (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٨٩ أدب).

طبعاته:

تحقيق أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة الناشر، ٣٦٧٠هـ / ١٩٥١م، ٤١٢ ص، م ١٣ ص، ف ٣٠ ص: استدراقات، الأعلام، القوافى، الأم والفرق والجماعات، البلدان، الكتب، المسائل.

□ عناية الميرزا حسين الشيرازى، بومبى: طبع حجر، ١٣٠٦هـ / ١٨٩٨م.

□ عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م، ٤٩٩ ص.

□ تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠م، ٥٩٩ ص، ٤٧ ص + ٢ ص نماذج مصورة من المخطوط. ف ١١٥ ص: مواد المقابسات، الرسائل والكتب، الأعلام، الألفاظ، التعريفات الفلسفية.

٩ - مناظرة بين أبى بشر متى بن يونس القناني

وأبى سعيد السيرافى:

□ عناية مارجليوث، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، JRS، لندن، ١٩٠٥م.

□ عناية حسن السندوبى، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م، (فى مقدمة كتاب: المقابسات).

الهوامش:

- (١) باقوت معجم الأدباء ١٥: ٥.
- (٢) يقول باقوت: لم أر أحدا من أهل العلم ذكره فى كتاب (معجم الأدباء ١٥: ٦).
- (٣) محمد بن تاورى الطنجى: مقدمة أخلاق الوزيرين لأبى حيان، صفحة ح.
- (٤) الصفدى: الوافى بالوفيات ٢٢: ٤١.
- (٥) باقوت: معجم الأدباء ١٥: ٥، الصفدى: الوافى بالوفيات ٢٢: ٣٩، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٨٦، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٨.
- (٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٥: ١١٣، الأنسوى: طبقات الشافعية ١: ٣٠٢.
- (٧) السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٨.
- (٨) الذهبى: سير أعلام النبلاء ١٧: ١٢١.
- (٩) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٨٦ — ٢٨٧.
- (١٠) Stern, S. M., EI², art. Abū Ḥayyān I, 127 — ١٦٥ — ١٦٦.
- (١١) أبو حيان: المقابسات ١٥٦.
- (١٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٨٧، الذهبى: سير أعلام النبلاء ١٧: ١٢٢.
- (١٣) نفسه.
- (١٤) باقوت: معجم الأدباء ١٥: ١٣.
- (١٥) نفسه.
- (١٦) أبو حيان: أخلاق الوزيرين ٤٩٢ — ٤٩٤، باقوت: معجم البلدان ١٥: ١٣، ٣٤.
- (١٧) ابن خلكان: وفيات ٥: ١١٣.

- (١٨) باقوت : معجم الأدياء ٦ : ١٨٦ .
 (١٩) أبو حيان: أخلاق الوزيرين ٣١١ ، باقوت: معجم الأدياء ١٥ : ٣٢ ، ابن حجر: لسان الميزان ٦ : ٣٧١ .
 (٢٠) أحمد أمين: مقدمة الهوامل والشوامل صفحة ٥ .
 (٢١) باقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٥ - ٦ .
 (٢٢) نفسه: ١٥ : ١٨ .
 (٢٣) ابن الجوزى: المنتظم ٨ : ١٨٤ ، الذهبى: سير أعلام النبلاء ١٧ : ١٢٠ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٨ ، الصفدى: الوافى بالوفيات ٢٢ : ٣٩ ، ابن حجر: لسان الميزان ٦ : ٣٦٩ ، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٩ .
 (٢٤) الذهبى: ميزان الاعتدال ٤ : ٥١٨ .
 (٢٥) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٢٨٧ ، الصفدى: الوافى ٢٢ : ٣٩ .
 (٢٦) ابن حجر : لسان الميزان ٦ : ٤٧٢ .
 (٢٧) الصفدى: الوافى بالوفيات ٢٢ : ٣٩ .
 (٢٨) السبكي : طبقات ٥ : ٢٨٨ .
 (٢٩) عبدالرحمن بدوى: مقدمة الإشارات الإلهية صفحات أ ، ب ، ج .
 (٣٠) الصفدى: الوافى ٢٢ : ٣٩ .
 (٣١) باقوت: معجم الأدياء ١٥ : ٢٦ ، ابن خلكان: وفيات ٥ : ١١٤ ، الذهبى: سير ١٧ : ١٢٠ ، ابن حجر: لسان الميزان ٦ : ٣٦٩ .
 (٣٢) الصفدى: الوافى ٢٢ : ٤١ ، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٩ (٨) باقوت: معجم الأدياء ١٥ : ٢٦ ، ابن خلكان: وفيات ٥ : ١١٤ ، الذهبى: سير ١٧ : ١٢٠ ، ابن حجر: لسان الميزان ٦ : ٣٦٩ .
 (٣٣) الصفدى: الوافى ٢٢ : ٤١ ، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٩ .
 (٣٤) الشيرازى: شه الإزار فى حط الأوزار عن زوار المنار، طهران ١٣٢٨ هـ ، ١٧ .
 (٣٥) باقوت : معجم الأدياء ١٥ : ١٦ ، السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٩ .
 (٣٦) السيوطى: بغية الوعاة ٣٤٩ .
 (٣٧) باقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٢١ .
 (٣٨) نفسه ١٥ : ٢٢ - ٣٢ .



التوحيدي

محمود إبراهيم *

١ - لماذا نهتم بالتوحيدي؟

(أ) لأننا نشعر أن التوحيدي لم يمل ما يستحقه، وأنه ظلم على الرغم من قدراته الفذة، ولأنه كان يشعر بما لحقه من ظلم، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأرجح. يقول الإنجليز: "We are always with the under dog"، في إشارة لهم بأننا نتعاطف مع المظلوم أو المغلوب، وقد تعاطف معه قدماء قبل أن نتعاطف نحن معه.

(ب) لأن التوحيدي ترك لنا، فيما ترك، شيئاً يمكن الاستفادة منه في وقتنا الحاضر، إذ ترك مصطلحات في علوم عصره بالعربية، وهذه لا تحتاج إلا إلى التنظيم في قوائم تختص كل قائمة بعلم من العلوم، ويستفاد منها في وضع مقابلات عربية لما كان متوفراً في أيام التوحيدي، مع إدراكنا أن مصطلحات قد جددت، وأننا مطالبون بإيجاد مقابل عربي لهذه المصطلحات الجديدة.

* كلية الآداب الجامعة الأردنية، عمان - الأردن.

(ج) لأنه كان ملماً إلاماً حقيقياً بعلوم عصره، على سعة هذه العلوم وتنوعها. ولا نغالي إذا قلنا إنه كان موسوعياً، ومعرفته بعلوم عصره الواسعة، كانت معرفة متخصص؛ فهو يمثل أفضل تمثيل لعلماء القرن الرابع الهجري الذي يعد قرن نضج المعارف الإسلامية. وقد أتاح له عمره الطويل القدرة على أن يلم بتلك المعارف.

(د) لأنه سافر إلى بلدان عدة، والسفر وسيلة من وسائل المعرفة والثقافة، واحتك بأنماط مختلفة من البشر، وقال فيهم ما أمله عليه إحساساته ومشاعره دونما مجاملة، ولأنه لم يكتف هذه الإحساسات والمشاعر، بل عبر عنها بصراحة ووضوح، حتى لو كانت مهينة لشخصه، خارجة لكرامته.

(هـ) لأنه لم يكن مجرد صوفي ترك الدنيا ولم يلتفت إليها، بل كان راغباً في أن يأخذ من الدنيا أمتع ما فيها، وقد عبر عن ذلك بنفسه أبلغ تعبير، وقارن بين آماله وتطلعاته وبين واقعه، وما أبعد الفرق بينهما.

ودرس التوحيدى الفقه الشافعى والتفسير على القاضى أبى حامد المروزدى المتوفى سنة ٣٦٢ هـ، وقد نقل عنه الكثير وروى عنه، حتى إن ابن أبى الحديد يقول: «إن التوحيدى كان يسند إلى المروزدى ويقول: «وإنما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل، لأنه أنبل من شاهدته فى عمرى، وكان بحراً يتدفق حفظاً للسير، وقيماً بالأخبار، واستنباطاً للمعاني، وثباتاً على الجدل، وصبراً على الخصام». وفى مادة فقه الشافعى، درس التوحيدى على أبى بكر محمد بن على القفال بن إسماعيل الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ، الذى قيل فيه إنه كان فقيهاً محدثاً أصولياً لغوياً شاعراً.

ودرس أيضاً على القاضى أبى الفرج النهروانى المتوفى سنة ٣٩٠ هـ، وكان فقيهاً أدبياً شاعراً وصفه ابن خلكان بأن له «أنسة بسائر العلوم»، وكان أهل زمانه يقولون عنه: «إذا حضر القاضى أبو الفرج، فقد حضرت العلوم كلها». ووصفه صاحب (الفهرست) بأنه كان «فى نهاية الذكاء وحسن الحفظ وسرعة الخاطر فى الجوابات».

ودرس التوحيدى على على بن عيسى الرمانى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ، وكان إماماً فى اللغة والأدب وذو معرفة بعلم الكلام كما تدل على ذلك عبارة ابن خلكان: «جمع علم الكلام والعربية». وعده ياقوت فى طبقة أبى على الفارسى والسيرافى. وقال فيه ابن خلكان: «لم ير قط مثله علماً بالنحو وغزارة فى الكلام، وبصراً بالمقالات وإيضاحاً للمشاكل، مع تآله وتنزه ودين ويقين، وفصاحة وفقاهة وعفافة ونظافة». وقد كان للرمانى باع طويل كذلك فى التفسير على طريقة المعتزلة؛ إذ وضع تفسيراً للقرآن، بلغ من قيمته أن قال صاحب بن عباد رداً على من اقترح عليه أن يصنف تفسيراً: «وهل ترك على بن عيسى الرمانى شيئاً؟».

وقرأ التوحيدى على أبى محمد جعفر الخلدى المتوفى سنة ٣٨٧ هـ، وأبى الحسين ابن سمعون المتوفى سنة ٣٨٧ هـ الذى وصف بأنه وحيد عصره فى الكلام على الخواطر وحسن الوعظ وحلاوة الإشارة ولطف العبارة، وهو الذى وصفه ابن الجوزى بـ «الناطق بالحكمة»، بالإضافة إلى العامرى الفيلسوف، والنوشجاني، وأبى الخير اليهودى، وجماعة من مشايخ النصارى الذين كانوا متحرمين بالفلسفة ومحبين لأهلها، وأبى الوفاء المهندس المتوفى سنة ٣٧٦ هـ،

(و) لأنه - كما يبدو - كان يستطيع أن يسير أعماق من يتعامل معهم ولا يأخذ بمجرد الظواهر الخارجية، ولعل هذا هو الذى جعل بعضاً من الكبراء يضيّق به ذرعاً، بل يفكر فى قتله.

(ز) لأنه ابتكر ألفاظاً - وعلى الأغلب هو الذى وضعها - للمرة الأولى فى موضوعات شتى، وبذا سمى للاحقين ما يمكن أن يقيّدوا منه فى أزمانهم اللاحقة.

(ح) ولأن قدرته اللغوية كانت مميزة بصورة خاصة؛ إذ استطاع أن يستخدم هذه القدرة بصورة فعالة جداً، وما كان يصعب عليه أن يجد لفظاً لكل جديد، فى مختلف الموضوعات التى كان له معرفة بها، وهى موضوعات تناولت كل علم من علوم القرن الرابع، الذى هو قرن نضج العلوم الإسلامية الأصلية أو المأخوذة عن الآخرين.

٢ - هل كان التوحيدى موسوعياً؟

نستدل على موسوعية التوحيدى من خلال كتبه التى دمجها، ومن خلال الموضوعات التى تطرق إليها، فضلاً عن الأسانذة الذين درس عليهم، وكل واحد منهم إما أن يكون متخصصاً بفرع من فروع المعرفة أو بفروع عدة. فقد درس فى حياته الفلسفة والمنطق على أكبر عالمين فى القرن الرابع، وهما يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ هـ، وأبوسليمان المنطقى المتوفى سنة ٣٩١ هـ. ويحيى بن عدى فيلسوف نصرانى قبل إنه انتهد إليه رئاسة أهل المنطق فى زمانه، وقد ترجم كتب أرسطو إلى العربية ولخص مؤلفات أستاذه الفارابى وشرح فلسفته. ولعل أثره فى التوحيدى يظهر بصورة خاصة فى كتاب (المقاييسات)، وكان أبو سليمان المنطقى من أعظم علماء المنطق، وقد اعتزل الرؤساء لعموره وإصابته بالبرص، فلزم منزله، ووفد عليه العلماء والطلاب حتى غدا منزله مقبلاً لأهل العلوم القديمة، وكان يجمع إلى العلم بالمنطق إلماماً بالأدب والشعر. وعلاقته بالتوحيدى كانت وثيقة كما تدل على ذلك عبارة الوزير ابن سعدان للتوحيدى: «... فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره ولصيقه ومجاوره، وقافى خطوه وأثره، وحافظ غاية خبره، بل إن القفطى تصور أن التوحيدى كان يغشى منازل الرؤساء لينقل أخبارها إلى المنطقى».

الذى كان من كبار علماء زمانه. وبلغ المحل الأعلى فى الرياضيات، وكان أحد الأئمة المشاهير فى علم الهندسة وله فيها استخراجات غريبة لم يسبق إليها، ويعد من كبار مترجمى وشراح إقليدس وديوفانتوس وبطليموس، وله كتب عدة فى العدديات والحسابيات والفلك.

هذه الثقافة الموسوعية التى اكتسبها التوحيدى من جلة علماء عصره ظهرت فى كتبه ذات الموضوعات المختلفة؛ فكتابه (البصائر والذخائر) الذى ألفه بين ٣٥٠ و٣٦٥ هـ، هو كتاب أدب ولغة وتاريخ وتفسير وحديث. وقد وصفه كاتب حديث بحق أنه يمثل شخصية أديب وراق وراوية حافظ قرأ كتباً كثيرة، وسمع أحاديث جمّة، فاختر منها الفرر والعيون والغرائب والأطياب، ثم جمعها بعضها إلى بعض فى هيئة كتاب. أما (مثالب الوزيرين) فهو تحفة أدبية ثمينة، أودعها التوحيدى على حد تعبيره نفسه الغزير، ولفظه الطويل والقصير. أما (الإمتاع والمؤانسة) الذى ألف سنة ٣٧٣ هـ، فهو بلغة القفطى:

«كتاب على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم، فإنه خاض كل بحر، وغاص فى كل لجة وما أحسن ما رأته فى ظهر نسخة من كتاب الإمتاع بخط بعض أهل جزيرة صقلية، وهو: «ابتداء أبو حيان كتابه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وختمه سائلاً ملحقاً».

وأما كتاب (المقابسات) الذى وضعه بعد أن تقدم به العمر، وربما كان ذلك حوالى ٣٩٠ هـ، فهو كتاب فلسفة واجتماع وفكر، روى فيه التوحيدى من محفوظه، وبلغته، آراء معاصريه بطريقة جدلية حوارية، وكان فى الغالب يمزو كل رأى إلى صاحبه. وتتضمن الأوراق التى تشكل (رسالة فى علم الكتابة) حديثاً طريفاً فريداً عن الخطوط العربية، من أقدم ما وصل إلينا فى هذا الباب، والأرجح أنها ألقت بعد عام ٣٧٤ هـ، بينما تمثل رسالة «السقيفة» الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن البويهيين. وواضح من محتوياتها أن التوحيدى أخذ بجانب أهل السنة، وقد نغزن فى الناحية البيانية من الرسالة. وأما (رسالة الحياة) فهى ذات

طابع فلسفى صوفى، فيها مشابه من بحوث كتاب (المقابسات). وفى (رسالة العلوم) تحدث التوحيدى عن الفقه وعلم الكلام والفلسفة والنحو واللغة والهندسة والبلاغة والتصوف، فى معرض وصفه هذه العلوم ومحاولة الربط بينها، ولعلها مما ألف فى حقبة متأخرة من حياته، كما يوحى بذلك أسلوبها.

أما كتاب (الهوامل والشوامل)، الذى ربما كتب حوالى سنة ٣٧٥ هـ، بعد مقتل الوزير ابن سعدان، فإنه يشتمل على أسئلة فى مسائل فلسفية وكلامية وطبيعية ولغوية، يوجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه، ويحاول مسكويه أن يرد عليها بأجوبة يغلب عليها الطابع الفلسفى. وأما كتاب (الصداقة والصديق)، الذى نسخ وبيض عام ٤٠٠ هـ، وإن كان قد وضع بعد عودة التوحيدى من عند صاحب بن عباد سنة ٣٧١ هـ، فقد جمع فيه مؤلفه ما قيل من شعر أو نثر فى الصداقة والصديق، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث الرسول (ص) وآل بيته. وقد عالج التوحيدى فى كتابه هذا موضوع الصداقة معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت مقدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. ويحتوى كتاب (الإشارات الإلهية) الذى كتب فى حدود سنة ٣٩٣ هـ مادة صوفية، يتوجه فيها التوحيدى بأدعيته ومناجياته الحارة إلى خالقه، بعد اليأس من الدنيا ومحاولة نبذها والفتاء فى الله جل وعلا. وإذا كانت تطلعات الجسد ومطامح الإنسان قد اختفت فى هذا الكتاب، فإن تطلعات الروح التى تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، تقابل القارئ بلفحات حارة فى كل جزء من أجزائه.

فإذا جمعنا كتابات التوحيدى، مع عدم التطرق إلى أسائذه، تبين لنا أنه كان عالماً بالفقه والتعبير والحديث والأصول اللغوية والشعر والأدب والنحو والتصوف والزهد والفلسفة والهندسة والرياضيات وعلوم اليونان فى العدديات والحسابيات والفلك والأدب والتاريخ والتعبير والحديث والاجتماع، والفكر، والخطوط العربية. وبين بلغته فى (رسالة السقيفة) الصراع الذى كان قائماً بين السنة والشيعة زمن

البويعيين، كما جمع فى (الصداقة والصدق) ما قبل من شعر أو نثر، وما ترجم إلى العربية فى هذا الموضوع من حكم يونانية أو فارسية، وكذلك مختارات من أحاديث رسول الله (ص)، وعالج فى هذا الكتاب موضوع الصداقة والصدق معالجة أدبية فلسفية نفسية، أظهرت قدرته على التغلغل فى النفس الإنسانية، وتعرفه الدقيق نوازع الإنسان وأحاسيسه. وفى (الإشارات الإلهية) نلحظ تطلعات الروح التى تستمر فيها مشاعر الحرمان وأحاسيس العزلة، كأنها لفحات حارة فى كل جزء من أجزائه.

وقد يسأل إنسان حديث: كيف يتسنى لرجل واحد، أن يجمع بين هذه المعارف كلها؟ لأن المتسائل يفكر فى علوم هذا اليوم وتنوعها ودقائقها، وينسى أن العلوم فى القرن الرابع كانت شيئاً يختلف عن علوم القرن العشرين، وأن التوحيدى قد عاش فترة طويلة، وأنه كان طلعة ذكياً شديد الملاحظة، لم تتعبه زوجة ولا ولد فى تأمين طلبات البيت، كما يعترف هو نفسه، فضلاً عن أنه كان - كما يبدو - غير ملتزم برأى، أو بنهج معين يقف عليه حياته ونشاطه، بدليل أنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ على الأغلب، وذلك دليل عدم الالتزام بما ورد فيها، فضلاً عن أن انشغاله بالنسخ والوراقة قد أتاح له أن يطلع على علوم مختلفة، ولو أنه ضجّ من الوراقة، كما يدل على ذلك وصفه لها بأنها «حرفة الشؤم». ورغم ذلك، فلنا أن نفترض أنها كانت بالنسبة إلى التوحيدى الذكى الطلعة المتعطش إلى المعرفة سبيلاً من سبل المعرفة، وأنها وصلتته بأهميات الكتب العربية، وأفادته علماً وأسلوب كتابة وتعبير. وقد عمل فى هذه المهنة مدة طويلة، حتى لو بالغ عندما قال: «إن وزن المداد الذى صرفه فى تصانيفه أربعمائة رطل»، ولا بد أنه استعمل كثيراً من هذا المداد فى النسخ والوراقة، والمعروف أن التوحيدى اشتغل فى الوراقة بعد أن عاد إلى بغداد من المشرق عام ٣٥٨ هـ، وكذلك خلال إقامته عند صاحب بن عباد فى الرى ما بين ٣٦٧ و ٣٧٠ هـ، بعد أن عاد من الرى إلى بغداد واتصل بالوزير ابن سعدان عام ٣٧٠ هـ، ثم بعد أن قتل الوزير عام ٣٧٥ هـ؛ حيث تفرغ التوحيدى للدراسة ومجالسة أهل العلم والمعرفة، إلى أن فترت همته بسبب العجز والشيخوخة ومشاعر اليأس،

بالإضافة إلى ما قاله التوحيدى، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، من أنه لم يجد حوله طول عمره ولذا نجحاً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريباً وتابعاً أدبياً، ورئيساً منياً. كما أنه لم يذكر عنه أى من القدماء أنه تزوج وأنجب. ويجب أن نذكر هنا أنه سافر كثيراً، واحتك بأصناف من الناس تفاوتت فى قدرتها العقلية وفى مراكزها - والسفر ثقافة كما يقولون. فقد احتك أولاً بالوزير المهلبى فى بغداد، قبل عام ٣٥٢ هـ - وقد توفى المهلبى فى هذا العام، وكان وزيراً مشفقاً يعطف على أهل الأدب والعلوم حتى قال فيه أبو إسحق الصابى: «كان أبو محمد (المهلبى) يخاطب بالأستاذية». وقال مسكويه فيه: «إنه مات بموته عن الكتاب الكرم والفضل». وفى إطار تنقلاته وأسفاره، حج التوحيدى عام ٣٥٣ هـ وتعرف فى مكة على جماعة من كبار الصوفية، وأخذ منهم، ثم غادر مكة بصحبة عدد منهم سنة ٣٥٤ هـ، وزار أصفهان وأرجان ونيسابور. وفى أرجان تعرف على أبى الوفاء المهندس. وفى أصفهان حضر مجالس العلماء ومنهم أبو سعيد البسطامى، واتجه إلى الرى، وهناك تعرف على مسكويه خازن كتب ابن العميد وصاحب كتاب (تجارب الأمم) و(تهذيب الأخلاق)، فقامت بينهما صداقة ظهر أثرها فى كتاب (الهوامل والشوامل). وخلال إقامته فى الرى، كان يحضر مجلس رجل مشهور بالفلسفة هو أبو الحسن العامرى، فأخذ عنه فلسفة ممزوجة بنزعة صوفية. ثم عاد إلى بغداد عام ٣٥٨ هـ وأخذ يمارس مهنة الوراقة. وفى عام ٣٦٤ هـ زار أبو الفتح ابن العميد بغداد ووسّع على علمائها، فدبج التوحيدى رسالة متأنقة فى مدح الوزير الشاب، غير أنه لم ينجح، وترك الابن كما ترك الأب من قبل. وفى سنة ٣٦٧ هـ توجه إلى صاحب، فكلفه صاحب أن يعمل وراقاً، وضاق التوحيدى بالصاحب، كما ضاق صاحب بالتوحيدى، حتى إنه هم بقتله، فعاد إلى بغداد سنة ٣٧٠ هـ، وكتب (مثالب الوزيرين). وفى بغداد عين مراعيّاً لأمر مستشفى البيمارستان العضدى بوساطة صديقه أبى الوفاء المهندس، وكان يمارس الوراقة ويجتمع برجال العلم، خاصة بأستاذه أبى سليمان المنطقى. ثم ألحق بخدمة الوزير ابن سعدان بوساطة صديقه أبى الوفاء. وكان ابن سعدان يفخر بالعلماء والأدباء من حوله: (ابن زرعة

الفيلسوف النصراني، ومسكويه، وأبى الوفاء المهندس، وأبى سعيد بهرام بن أردشير، وابن حجاج وغيرهم)، ولقى أبوحيان القول في مجلس الوزير ابن سعدان، ولكنه أحرق كتبه عام ٤٠٠ هـ أو قريباً من هذا التاريخ.

مزايا التوحيدى:

التوحيدى يهتم كثيراً بالإنسان؛ بمشاعر الإنسان وهواجسه وأشواقه وتجاربه وقطعاته، لأنه شديد الإحساس بالحياة، كما كان شديد الالتفات إلى ذاته، منقياً عما دق وخفى من مشاعرها وهو قادر على استبطانها، وقد ساعده ذلك على تحليل مشاعره وأفكاره، وأفكار الناس ومشاعرهم، ومن ثم الإبانة عنها بالكلمة الدقيقة الموحية. وربما كان التوحيدى متأثراً بأستاذه أبى حامد المروذى فى الميل إلى سير الأشخاص. وقد نقل عن المروذى قوله:

«الزهد فى الدنيا لا يصح، لأن الإنسان خلق فيها وعمرها وسكن فيها، فلا سبيل إلى انسلاخه منها على ما يرى جفافة الصوفية وما يقولون».

وهو يقول:

«... لأن هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مطلوبة، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة».

وأعتقد أن هذا هو سر فشل أبى حيان وشعوره بالشقاء والتعاسة. فهو لم يترك الدنيا ترك غير آسف عليها ومتطلع إلى ما قد تعطيه، بل كان هديد الحرص على أن ينال منها كل ما يقدر عليه من متع، ولكنه لم يستطع؛ إذ إن كثيراً من الصوفية تركوا الدنيا غير آسفين على ما قد تعطيه، فى حين أن التوحيدى كان يطمح بكل ما يمكن لدنيائه أن تعطيه من عطاء معنوى أو مادى. ولذا، استطاع أن يعبر عن شعور الإنسان بالفشل والضعف والعجز. وقد عبر التوحيدى عن ضعف الإنسان الجسدى والنفسى حين قال واصفاً نفسه:

«وكان الكلام فيها يقسو مرة، ويلين أخرى، ويخمد طوراً ويتقد طوراً، ولا يأتلف اتلافاً، له

فنون ترسم بالقلم وتبسط باللفظ، وذلك لطول الحدة وعلو السن، ونضوب ماء الوجه، وانفضاح متن الحال، ويبد قوى الطبيعة، وتهافت قوى الفطرة وخلوق... والبشرة، وعوارض آفات القريحة، وتباعد أقطار العبارة عن الحقائق المحدودة...».

ويقول التوحيدى فى الضعف النفسى:

«ولكن أين البال الرخى، والفسؤاد الذكى، واللسان الحليف والصديق المساعد، والمستمع الواعى، والطالب الراغب وألتى الأمان من الخطأ، والسلامة على المنحنى؟».

وفى كشفه عن وضعه لا يستحي أن يعترف بالمهانة، بل يعترف بها بجرأة فى (الإشارات الإلهية)، مع أنك تشعر أنه كان يحس بشعور محض بالغربة منذ مبتدأ الحياة حتى نهايتها، وكانت له قدرة على استبطان الذات واستقصاء جوانب النفس، وأن مناجياته كانت ذات غور وعمق وأثر، يضعها فى سجعات غير مستقرة وجادة فى إشاراته الإلهية. ويجرى عبدالرحمن بدوى مقارنة بينه وبين الأديب الألماني فرانز كافكا؛ تكشف عن ما بين الرجلين من تشابه.

وباستطاعتنا القول إن التوحيدى كان محروماً، والمحرومون فى الدنيا كثيرون، ولكن ليس كل محروم قادراً على أن يعبر عن حرمانه بمثل ما عبر التوحيدى، ولا سيما، كما ذكرنا سابقاً، أنه كان يتطلع إلى متع الدنيا، ولم يكن زاهداً فيها، ويمكن أن نلاحظ جوع التوحيدى العاطفى فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة)، وفى (المقاسبات)، وفى توجهه إلى الله، بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب فى كتابه (الإشارات الإلهية). وقد لاحظ زكريا إبراهيم تغلغل التوحيدى فى مشاعر الإنسان فى كتابه (أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأباء)، كما يتبدى ذلك واضحاً فى بأسه المعروف به فى (الصداقة والصديق)، وفى التوق العاطفى إلى المودة والصحبة فى (الإشارات الإلهية). وقد يتساءل متسائل: لم

وهو يتطلع إلى متع الدنيا دونما زهد فيها، وبعد أن عرفنا الجوع العاطفى الذى أبرزه فى كتابه (الصداقة والصديق)، وفى تساؤلاته الموجهة إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل)، وفى أحاديثه فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقاسبات)؛ إذ إنه يتوجه إلى الله بشكل غير مباشر، حينما افتقد الأصحاب، وكذلك فى (الإشارات الإلهية)؛ إذ نجد أن شعوراً من اليأس المعترف به والتوق العاطفى إلى المودة والصحة قد تغلغل فى نفسه إلى مدى بعيد، وكذلك تجده فى سؤاله عن سر الخوف فى الإنسان!

ولكن، هل كان التوحيدى الشخص الوحيد الذى ابتلى بما ابتلى به؟ بالطبع لا، ولكن التوحيدى كان قادراً على أن يعبر بالكلمة البليغة عن أحاسيسه، واستعان بالصور الحية والمعنوية لتوكيد المعنى الذى أراد، بالإضافة إلى استشارة خيال القارئ؛ وقد استقصى ووازن وناظر، وهو يفعل ذلك، مع التواؤم والإيقاع والترادف، واستعان كذلك بالتوضيح والتفسير والتفصيل والتقريب إلى الذهن والتصور، فقد كان إحساس التوحيدى بالغاً بالأشياء والأفكار، وهذا الإحساس البالغ دفعه إلى الإفراط فى الإبانة عنها، مستعيناً بالمعرفة الواسعة والثقافة الموسوعية المتشعبة، والثروة اللغوية الغزيرة التى مكنته من التعبير الفنى.

وصور التوحيدى فى كلامه، كما يقول إبراهيم الكيلانى، تركيبية واقعية أدبية، تحيط كلماتها القليلة بجميع خصائص الموصوف النفسية والخلقية والفكرية. وهو حين يسخر، يعود على الصفة الطيبة بمجموعة من أدوات الاستثناء والاستدراك والتمنى والنفى، التى تنفى فى النهاية الصفة الطيبة، ولا تبقى منها إلا آثاراً باهتة، ولا عجب فى ذلك، فهو حاذق جداً فى استعمال اللغة، حتى إن مسكويه يخاطب التوحيدى بقوله: «أيها الشيخ اللغوى» فى (الهوامل والشوامل)، وحتى إن الخوانسارى يقول فى (روضات الجنات) إن التوحيدى كان يعرف بـ «أبى حبان النحوى». والتوحيدى نفسه يقول، فى مقدمة (البصائر والذخائر):

«لم نجد لغة كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج وألطف مخارج، وأعلى مدارج، وحروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل، ومعارفها

كان التوحيدى محروماً مما يحتاجه أو يحسن إليه من معطيات الدنيا ومتعها؟ هل كان الأمر لصراحتة فى وصف من يقابله أو يحتك به؟ لكن هذا القول ينقضه أن التوحيدى كان أحياناً يتزلف ويتقرب من الوزراء والرؤساء دونما حرج؛ صحيح أنه كان يغضب ويقول ما يشعر به تجاههم بعد أن يعرفهم ويعرف مواطن الضعف فيهم، ولا يكون ذلك إلا بعد أن يذوق من حرمانهم أو عدم تقديرهم لمواهبه ما يستثيره، ولكن لم كان هؤلاء الرؤساء والوزراء لا يحتملونه ولا يأبهون بغضبه؟ يخيل إلى أن الرجل كان مولعاً بتبيين وجوه العيوب فيهم، أكثر مما كان حريصاً على استرضائهم. ومن منا يخلو من العيوب الدفينة؟ ولكن التوحيدى، كما يبدو، كانت له معرفة خارقة بالنفوس البشرية وبما فى هذه النفوس من عيوب مستكنة، ولم يتردد أبداً فى أن يكشف عن هذه العيوب عندما كان يغضب. فابن العميد، وكذلك صاحب بن عباد، كانا من هؤلاء الناس، ولكن التوحيدى ركز على عيوبهما عندما غضب، وتناسى حسناتهما، وكأنى به يبحث عن هذه العيوب بحث مستقصى. زد على ذلك أن التوحيدى - كما يبدو أيضاً - كان من النوع التشاؤمى الذى ينظر إلى الحياة بمنظار أسود، فلا يجد فيها ما يمدح، ويجد فيها الكثير مما يذم، وكل باحث يجد فى ما يتطلع إليه، المبهج المسر، والسعى المؤلم. وربما كان عدم زواجه وإنجابيه من الأمور التى حرمته من الرفيق المؤنس فى حياته. ومع ذلك، أتخيل أن التوحيدى لو تزوج لكان مصدر نكد على زوجته وأولاده! والدليل على أن نفسية التوحيدى لم تكن نفسية متفائل، أنه قد أحرق كتبه عام ٤٠٠هـ، لقلا يستفيد منها الناس، وقال فى ذلك ما قال، وهل نجد فى الناس الذين نعرفهم مثل هذا النموذج؟ لا شك أنهم موجودون ويغلبون الصغير القليل على الكبير الكثير عندما يحللون الأشياء، على الرغم من ذكائهم ومعرفتهم، وإلا لما وجد متفائل ومتشائم، هكذا خلقهم الله!

والواقع أن مثل هؤلاء الناس قد يتهمون فى دينهم وبأسهم من رحمة الله. ولم يكن اتهام الخوانسارى أباً حيان بالكذب وقلة الدين بلا سبب! وهل مقارنة عبد الرحمن بدوى التوحيدى بالأديب الألماني كافكا بلا سبب أيضاً؟ نقول ذلك بعد أن عرفنا أثر الحرمان على التوحيدى، لاسيما

أشمل، ولها هذا النحو الذى حصته منها حصّة المنطق من العقل، وهذه خاصّة ما حازتها لغة على ما قرع آذاننا وصحب أذهاننا من كلام أجناس الناس.

والتوحيدي ذو عقل تساؤلى لحوح فى اللغة، كما يظهر فى سؤاله عن سر استعمال أدوات السؤال؛ إذ يقول: لم صارت أبواب البحث عن كل شئ موجود أربعة، وهى: «هل» و«أما» و«أى» و«لم»؟ فى إطار أسئلته الكثيرة التى وجهها إلى مسكويه فى «الهوامل والشوامل». وهو ذو إحساس عميق بالمفردة اللغوية، كما يتبين من قوله فى (الإشارات الإلهية):

«أين موقفى وتوقفى، وأين تصرفى وتصوفى، وأين تمسقى وتفلسفى، وأين تحرقى وتشوقى، وبيانى ونيبىنى، وأين استنباطى وخططى، وأين سقامى ومحتتى، وأين أبنى وإبنى وأنى، وأين كونى وعينى وعنى ومنى وكأنى؟»

والتوحيدي قادر على التمييز بين الكلمات ذات الدلالات المتشابهة، كالضربية والطبيعة والنحيطة والغريزة والنحيظة والسجية والشيمة، كما يتبين من مطالعة كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتابه (الثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدي)، وكتابه (الهوامل والشوامل). وهو قادر على أن ينطق أستاذه أبى سليمان المنطقى بحديث حول لون الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؛ وهو قادر فى تخير الأوصاف والتعوت، حتى يكون موضوع النعت طريقاً جديداً. وهو قد استعمل تعبيرات لم يسبق إليها، وأعطى تعريفات موضحة لهذه التعبيرات، تميزت بأنها تعريفات حافلة بالصور البلاغية مع حلاوة إيقاع وتوازن أصوات، كما فى (الثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدي). وحتى الخط العربى، نظر إليه التوحيدي نظرة فنية جمالية واعتبره من أشكال الزخرف الإسلامى.

وللتوحيدي قدرة مذهلة على انتزاع التشبيهات من مصادر مختلفة، وهو يحرص - عن وعى وإدراك - على أن يكون فى تشبيهاته ابتكار، كما يتبين من كتابه (الثلاث رسائل

لأبى حيان التوحيدي). ويتلمس التوحيدي النعت الذى يوافق المفردة أشد الموافقة، كما يبدو ذلك واضحاً فى كتابه (مثالب الوزيرين). وقدرة التوحيدي على الوصف عجيبة متنوعة متنشعبة، تتناول المحسوس والمعقول، والكبير الضخم، والدقيق الخفى، والشائع المعروف، والجيد غير المؤلف، والفطرى، والعملى، والطبائع والأموال المرتبطة بمعايش الناس، كما يتبين فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة). ويتجاوز التوحيدي، فى قدرته على الوصف، الكلام إلى وصف الحروف والسطور، كما يتبدى فى (ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدي). والتوحيدي يمجّ السجع الذى يتعسف فيه صاحبه الإيقاع والتنظيم، بتعسف الألفاظ، كما يتبين من كتابه (مثالب الوزيرين). وأدعية التوحيدي فى الغالب مطولة، ولكن ذلك لا ينبى عن عجز التوحيدي عن القول البليغ الموجز، وإنما كانت الإطالة فى تلك الأدعية وليدة ظروفها ومناسباتها، ومن أجل التأثير القوى. والتوحيدي أدرك العلائق التى تقوم بين المفردات اللغوية، ومنها تلك التى تكون بين الأفعال والأسماء، وبين حروف الجر وما ترتبط به، وتستعمل معه من أصناف الكلم. وكتاباتة تقدم أمثلة على استقامة نسبة الأفعال إلى الأسماء، وعلى معرفته بمعانى حروف الجر، ووجوه استعمالها، مع قدرة على التفريق الدقيق فيما بينها، وولع عجيب باستقصاء أنواعها.

وللكلمات أصوات تشى بمعانيها، ويفيد التوحيدي من غزارة اللغة ومن جميع ما تحتويه من خصائص الترادف والتقابل والتناغم والتألف، فيؤلف من ذلك لحناً موسيقياً. وهو يقدم أثر المعرفة والقدرة اللغوية وحرارة النداء وبلاغة القول وتوازن العبارات على نحو فريد. وهو يفضل النثر على الشعر، ويقول فى ذلك، فى (الإمتاع والمؤانسة): «فالنثر أصل الكلام والنظم فرع. والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل». ويقول - فى (الإمتاع والمؤانسة) - «إن الكتب السماوية القديمة والحديثة كلها منشورة لا تنقاد للوزن. ولا تدخل فى الأعارىض». ويقول كذلك:

«إن الوحدة فى (النثر) أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف فيه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبية على شئ إلا إذا كان ذلك

ويتحدث ابن خلدون عن نفاذ فكر التوحيدى وأصالته وموسوعية ثقافته.

ويقول زكريا إبراهيم:

«إنه استطاع أن يعبر بلغة أدبية عن أعماق المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية، التي كانت تقلق بال الفلاسفة في عصره، وإنه لم يكتف بأن أخذ من كل عالم بطرف، بل حاول أيضاً أن يضارب الآراء بعضها ببعض، وأن يولد الدهشة في نفوس الناس».

وقد حاول التوحيدى أن ينبه الناس إلى توخي الدقة في تعبيراتهم اللفظية، وأدرك العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائماً بأسئلة لغوية، مع الاهتمام في الوقت نفسه بتحديد معانى الألفاظ تحديداً علمياً دقيقاً.

دين التوحيدى على اللاحقين:

قد يقول قائل: إن التوحيدى لم يكن الكاتب الوحيد الذى أثر فى اللاحقين، فما بالنا نهتم به ونعقد له مؤتمراً؟

لن أجيب عن هذا التساؤل نظرياً، فما أسهل أن يأتى الإنسان بنظرية تدعم حكمه ورأيه. وأنا أستاذ فى الجامعة الأردنية وعضو مؤسس فى مجمع اللغة العربية الأردنى.

ولذا، فإن إجابتي ستكون ذات طابع عملى مستمدة من الممارسة دون الاعتماد على النظريات. ففي الجامعة الأردنية، كما فى مجمع اللغة العربية الأردنى، نحاول أن نقل المصطلح من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، ويصعب علينا أحياناً أن نجد الكلمة العربية الملائمة. ونحن ندرك أن كثيراً من المصطلحات قد اختفى ولم يعد يستعمل فى حياتنا الحاضرة، ولذا فإن ما نبحث عنه هو الكلمة العربية التى تقابل الكلمة الأجنبية التى لا تزال مستعملة فى أيامنا هذه. وانطلاقاً من حاجتنا هذه، قد نحتاج أحياناً إلى الكلمة العربية الاصطلاحية التى تؤدى المعنى المطلوب، ويفهمها الإنسان العربى المثقف ثقافة معقولة. ولذا، أليس من الممكن أن تعد قوائم بالمصطلحات الأجنبية التى تستعمل فى زماننا هذا، وأن نجد لها المصطلحات العربية؟ قد يبدو الأمر صعباً. ولكن لم

دليلاً على حسن ذلك الشئ وبقائه وبهائه ونقائه».

ثم يستشهد بقول ابن كعب الأنصارى:

«ومن شرف النثر أن النبى (ص) نطق به أمراً وناهياً ومستخبراً ومخبراً وهادياً وواعظاً وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، وإلا لما فيه من النقص. ولو تساوى بالنطق بهما، ولما اختلفا، اختص بأشرفهما، الذى هو أجول فى جميع المواضع، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع».

وفى لغة التوحيدى نقف على استعمال اللغة العربية استعمالاً حاذقاً فى الجدل الذى يعتمد المنطق ويتكى على الفلسفة. ويكاد التوحيدى يستوعب مصطلحات أهل المنطق حين يورد هذه المصطلحات على لسان أبى سعيد السيرافى. وقد خاض التوحيدى فى موضوعات ترتبط بعلوم الإحياء فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، ووقف على أعتاب فكرة النسبية فى مفهومها المبسط القديم بدقة وسعة موسوعيين، وبجدة وإبتكار، وقوة تعبير، وجمال أسلوب، فى كتاباته التى لم تتوافر فى مجتمعه لكاتب من القدماء.

لا عجب، إذن، أن يقول ياقوت فى التوحيدى: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء ونطقاً وفصاحة ومكنة». وهو - كما قال ياقوت - كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية. وأن تقول عنه دائرة المعارف الإسلامية:

«إنه حمل لواء الطريقة الجاحظية كالمطابقة بين المعنى والمبنى، والوضوح والصفاء والدقة والطرافة، والبعد عن التكلف والتزويق المصطنع، يساعده على ذلك لغة مطووع غنية، بلغت حداً من قوة التعبير والعمق لا مزيد عليه».

ويقول فيه آدم متز: «أسلوب التوحيدى أروع آيات النثر العربى» (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى). ولم يكتب فى النثر العربى بعد التوحيدى ما هو أسهل وأقوى وأجد تعبيراً عن شخصية صاحبه مما كتب التوحيدى.

عندما سموا مخترعاتهم الجديدة؟ كلكم يعرف أنهم قد فعلوا ذلك، وأفادوا ممن سبقهم، فلم لا نفيد نحن ممن سبقونا؟

إن علماءنا الماضين كثيرون، وأحسب أننا لم نفد من تراثهم الكبير، وأضعنا وقتاً كثيراً ونحن نتتبع المعاجم، لمعرفة الكلمات الاصطلاحية. واستعمالنا المعاجم ليس عيباً، لكن لنقصرها على ما لا نجد له من قبل مقابلاً بالعربية نرضى عنه. لنجرب والله هو الهادى إلى الصواب.

لا نوظف أبناءنا في الدراسات العليا لعمل من هذا النوع؟ وقد يكون من الأسهل عليهم أن توضع قوائم منفصلة، تختص كل منها بعلم من العلوم، كى نسهل على أبنائنا هذا العمل؟ ومعلوم أن التوحيدى ألم بأكثر من علم، وهذا يجعل مثل هذه التجربة أكثر فائدة لشمولها. وقد توسع التجربة، فنعمد إلى كل عالم من علمائنا القدامى فنضع له فى اختصاصه، إذا لم يختص إلا بعلم واحد، وفى اختصاصاته إذا كان ذا اختصاصات عدة، ونفيد من جهده وتعبه؟ ألم يفعل الأوروبيون ذلك حين أفادوا من الجذور اليونانية واللاتينية،

المصادر والمراجع

- (١) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٦.
- (٢) زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء، ط ١ القاهرة ١، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- (٣) إبراهيم الكيلانى: أبو حيان التوحيدى، من سلسلة نواحي الفكر العربى، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.
- (٤) عبد الرزاق محيى الدين: أبو حيان التوحيدى، سيرته وآثاره، الطبعة الأولى، مصر ١٩٤٩.
- (٥) المقدس المعروف بالبخارى: أحسن التقاسيم فى معرفة: أقاليم، الطبعة الثانية، مدينة ليدن، مطبعة بريل، ١٩٠٩.
- (٦) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، طبعة القاهرة، ١٩٥٠.
- (٧) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ثلاثة أجزاء، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- (٨) أبو حيان التوحيدى: البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٦٤. وكذلك تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.
- (٩) محمد كرد علي: أمراء البيان، جزءان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧.
- (١٠) زيد أحمد بن سهل البلخى، وهو المطهر بن طاهر المقدسى: البدء والتاريخ، طبة باريس ١٨٩٩.
- (١١) جلال الدين عبد الرحمن السيولى الشافى: بغيحة الوعاة، فى طبقات اللغويين والنحاة الطبعة الأولى ١٣٢٦ هـ مطبعة السعادة.
- (١٢) تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتجات المتقطعات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء. لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى، بغداد، مكتبة المثنى، ومؤسسة الخاتجى بمصر.
- (١٣) أبو على أحمد بن محمد المعروف بمسكويه: تجارب الأمم، جزءان، تحقيق: هـ. ف. أمدرورز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤ - ١٩١٥.
- (١٤) إبراهيم الكيلانى: ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى، تحقيق ونشر، طبة دمشق ١٩٥١.
- (١٥) آدم منز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة: محمد عبد الهادى أبى ريده، جزءان، طبة القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤١، والطبعة الثالثة ١٩٥٧.
- (١٦) أبو الفتح عثمان بن جنى: إخصائص، طبة القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ - ١٩٥٦.
- (١٧) دائرة المعارف الإسلامية.
- (١٨) ديوان الشريف الرضى، طبة بيروت ١٣٠٧ هـ.
- (١٩) الوزير أبو شعاع محمد بن الحسن الملقب بظهر الدين الروزدارى: ذيل تجارب الأمم، تحقيق ونسخ: هـ. ف. أمدرورز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٦.
- (٢٠) محمد باقر الموسوى الخوانسارى: روضات الجنات، فى أحوال العلماء والسادات، طبة طهران ١٢٧١ هـ.
- (٢١) ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، طبة دار نشر الكتب العربية الكبرى، ١٩٢٩.
- (٢٢) أبرحان التريجى: الصداقة والصدق، ويلحق بها رسالة فى الملوم للتوحيدى كذلك، طبة الآستانة، مطبعة الجواب ١٣٠١ هـ وطبعة ١٣٢٣ هـ.
- (٢٣) تاج الدين أبو مصر، عبد الوهاب بن تقي الدين السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.
- (٢٤) أحمد أمين: ظهر الإسلام، الجزء الثانى، طبة القاهرة ١٩٥٢.

- (٢٥) موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة المعروف بأبن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. شرح وتحقيق: نزار رضا، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.
- (٢٦) الرطواط، إبراهيم بن يحيى بن على الكتي: غرر الخصائص الواضحة، وغرر النقائض الفاضحة. طبعة القاهرة، مطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ.
- (٢٧) ابن النديم: الفهرست، نشر المكتبة التجارية بمصر، طباعة المطبعة الرحمانية بمصر، ومكتبة خياط، بيروت.
- (٢٨) مصطفى بن عبدالله، المشهور بحاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وطبع: محمد شرف الدين وزميله. الطبعة الثالثة. طهران ١٩٦٧. المكتبة الإسلامية، والجعفرى تهريزى.
- (٢٩) الحسين بن أحمد بن خالويه: ليس فى كلام العرب، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، على نفقة السيد حسن شربتلى، دار مصر للطباعة.
- (٣٠) أبو حيان التوحيدى: مثالب الوزيرين. تحقيق: إبراهيم الكيلانى، نشر دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.
- (٣١) أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، وضع الفهارس ودققها يوسف أسعد داغر. دار الأندلس للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ - ١٩٦٦.
- (٣٢) ياقوت الحموى: معجم الأدياء. مراجعة وزارة المعارف الممومة، الطبعة الأخيرة، مطبعة دار المأمون وعيسى البابى الحلبي بمصر. نشر: أحمد فريد الرفاعى.
- (٣٣) ابن سعيد المغربى، على بن موسى، وآخرون: المغرب فى حلى المغرب، تحقيق وتعليق: شوقى ضيف وآخرين، القاهرة، دار المعارف ١٩٥٣ - ١٩٥٥.
- (٣٤) أبو حيان التوحيدى: المقابسات. تحقيق وشرح: حسن السندوبى. الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٩.
- (٣٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن على الجوزى: المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم. الطبعة الأولى. دار المعارف العشمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ.
- (٣٦) الذهبي: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.
- (٣٧) زكى مبارك: النشر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، جزءان، طبعة مصر ١٩٣٤.
- (٣٨) أبو حيان التوحيدى ومسكوبه: الهوامل والشواغل. نشر: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة. مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١.
- (٣٩) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق وتعليق: محمد محيى الدين عبد الحميد. نشر: مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م، الطبعة الأولى. وكذلك طبعة القاهرة ج ١.



التوحيدى المفكر الموسوعى

رشيد الداودى *

فقرىما كان من الموالى كما يرى أحمد محمد الحوفى وعبدالرحمن بدوى بينما يذهب محمود إبراهيم إلى أنه من أصل عربى^(٣)؛ على أن الآراء تتفق فى شىء واحد؛ هو قرىبه من الفقراء والغرباء^(٤).

على أن التوحيدى، فىما ثبت، كان لايهتم كثيرا بالبحث فى حياته العائلية لكونه عاش یتىما فى كفالة عمه الذى يفضله ويسئ إليه.

ولذلك رأیناه یجیب ابن العارض بعدما سأله:

- أیهما تفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟..

فأجابہ بقوله:

« لكل أمة فضائل وورائل »^(٥)

والتوحيدى يذكرنا بأشياء وأشياء..

○ يذكرنا بقدرته على النقل الدقيق وبجمال خطه، وبالحالة المادية الصعبة التى عاشها.

كلما تذكرنا أبا حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى تذكرنا القرن الرابع الهجرى، وتذكرنا أولئك العمالقة الكبار من رجال الفكر العربى الذين أعطوا المعطاءات الوفرة، وكان لهم شرف فى نشر العلم وإذاعته وجعله فى متناول الأغلبية.

وإن أبا حيان هو واحد من هؤلاء السابقين. وقد أسهم إسهاما كبيرا فى تحريك الذهنية العربية، وفى تنشيط المذاهب الدينية، وإخضاع الفلسفات للدفاع عن آرائها أو إخضاع الدين لهذه العلوم المستحدثة.

وتذكرنا حياته بالخيبرات والتشاؤم، كما تذكرنا حادثة إحراق كتبه بالمآسى الذاتية وبوجوه أدب الحرمان عند العرب.

وإذا كنا نعتز بهذا الرجل؛ فإن حيرتنا بقيت مستمرة إزاء أصله. وحتى باقوت الحموى نفسه أشار إلى أنه يجهل هذا الأصل جهلا تاما^(٦). وكما يبدو من مؤلفاته أنه يجهل الفارسية، ولكن مع ذلك لا يثبت بالقطع أنه عربى^(٧).

* باحث تونسى.

○ ويذكرنا بشراء الفكرة وعمقها، وبقرون المقارقات، وبصراعات المذاهب، وبنقاء العبارة وصفاء الأسلوب.

○ ويذكرنا بمناجاته الحارة إلى خالقه بعد مرحلة اليأس، وبالأبعاد المركزة التي تكشف لنا شخصية التوحيدى الإنسان والأديب والمفكر الموسوى الجريء.

وفى مجال تأطير شخصية أبى حيان التوحيدى، يستوقفنا القرن الرابع الهجرى الذى ولد وعاش فيه هذا المفكر المتميز.

أضواء على القرن الرابع الهجرى

وإذا كانت الدراسات التى تعنى بالحضارة الإسلامية القديمة لا تخلو من التعرض إلى العهد العباسى، فإن التركيز كان أكثر على القرن الرابع الهجرى. وهذا فى رأى ساهم إلى حد كبير فى التعريف بالكثير من الأعلام الذين أضاءوا الطريق للأجيال من بعدهم، ومن هؤلاء ابن جرير الطبرى وأبو الحسين الأشعرى والباقلانى والماوردى صاحب (الأحكام السلطانية) والجوينى والغزالى ومسكويه وأبو فرج الأصفهاني والمعرى والشريف الرضى والجرجاني وابن النديم وأبو هلال العسكري، وغير هؤلاء من أعلام القرن الرابع الهجرى.

وإذا كان أكثر من مصدر أثبت أن هذا القرن شهد ازدهار حركة الفلسفة والنقل فى العراق، وعرف وفرة المجالس العلمية التى كانت تنعقد هناك، وأشار إلى الصراعات التى حصلت فيه بين المثقفين والعلماء حول ما استجد فى فنون المعرفة أو حول ما يؤخذ عنه أهل الصوفية أو الفقهاء، فإنه كان أيضا عصرا مليئا بالتناقضات التى واجهت الحكم العباسى، خاصة بعد موت الخليفة المكتفى سنة ٢٩٥هـ. ففى هذا الظرف رأينا «مراكز القوى» المتمثلة فى:

- القادة من الأتراك.

- وفى «حريم القصور».

- وفى الوزراء وبطانتهم.

وكلها تتفق وتعلن - إثر موت المكتفى الذى عرف بتقاه واستفادت الدولة من مشروعاته وإنجازاته - كلمتها حول صبي صغير لا يتجاوز عمره عشر سنوات فلقبه بـ «المقتدر».

وسيطرت «شغب» وأم المقتدر على ابنها الصغير هذا؛ وضعت تحت رحمة مطامحها، وأفسحت المجال للفسدة والخارجين عن القانون ليحكموا الدولة ويسوسوا الناس حسب شهواتهم. والغريب أن الفسدة تحكموا فى شئون الدولة، فكانوا ينهبون ويسلبون ويتمردون، وأصبح الخليفة يولى بلا حضور ويعزل بلا مشورة.

وتفشى فى هذا القرن الإرهاب السياسى والاضطهاد المذهبى، وكثر التنكيل بالمسؤولين فى السلطة ووصل إلى حد التنصيف الجسدية^(٦). ومن صور ضعف الدولة المركزية فى بغداد، ظهور بوادر الانفصال عنها، ولذلك رأينا حرص أكثر الولاة على أن تكون لهم إمارات مستقلة؛ فنشأت دول فى مصر وخراسان وفارس وفى «ماوراء النهر» و«أفريقية». ونشير هنا إلى مظاهر الفوضى والطبقية والانحلال التى سادت بغداد أيضا، فالوزير «ابن الفرات»، مثلا، كان ينفق بسخاء على ملذاته؛ يأكل بملاعى من البلور، ولا يأكل بالملقعة إلا لقمة واحدة، فكانت توضع على المائدة عند كل وجبة ثلاثون ملقعة. ويذكر الثعالبي فى (يتيمة الدهر) أن الوزير المهلبى كان له ندماء يجتمعون عنده فى الأسبوع مرتين، ومن هؤلاء ابن معروف والقاضى التنوخى^(٧).

كان هذا هو عصر أبى حيان التوحيدى الذى ولد ونشأ فيه. ويتعرض محمد كرد على فى كتابه (أمراء البيان) إلى هذا العصر يقول:

«هو العصر العباسى الثالث.. فسدت فيه عصبية بنى العباس، فلم تبق لهم كلمة مسموعة ولا رأى جميع^(٨) ولا قوة نافذة، ولا كيان يرتجى معه البقاء.. تغلفت الأعاجم فى جسم الدولة، وتسلمت على الأمور، ومادخل القرن الرابع حتى رأيت الأمور تلتوى ودولة الخلافة تضؤل وتراجع».

وقد شمل الضعف معظم أوضاعها وعاش سوس الفساد فى ذلك الجسم العظيم، وتناثر عقد البلاد الإسلامية وانتقصت من أطرافها، والأهواء مشته والنفوس شعاع.

وإن أوضاعه الاقتصادية فرضت أحوالا متدهورة كانت تنبئ بخراب السلطة المركزية؛ الأمر الذى ساهم فى تقسيم المجتمع إلى قسمين متميزين هما: الأثرياء والفقراء.

والحياة الاجتماعية فى هذا القرن، هى الأخرى، كرسحت لكنى تبقى الطبقة الفقيرة تعيش فى الحرمان، وقدم أبو حيان التوحيدى صورا عدة عن هذا الحرمان، ووصف هذا الحرمان بقوله إن أصحاب العيال يسلكون سبلا وعرة قد لانقلبها الأخلاق وكل ذلك من أجل توفير الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذائبة، والقميص المرقع^(١١).

أما الأغنياء، فهم طبقة الملوك والأمراء والوزراء ومن يلود بهم؛ كبعض العلماء، والأدباء، والتجار.

ونتيجة لهذه الهيكلية الاجتماعية التفاضلية، توفر لدينا نوعان من الأدب:

○ أدب الطرف: وأدباؤه صوروا حياة اللهو فى قصور الأمراء، وفى مجالس أصحاب المال.

○ وأدب الشكوى والحرمان: وأدباؤه عبروا عن أجواء الحرمان والبؤس والشقاء والغبن.

أدب التوحيدى

والملاحظ أنه ليس من اليسير تنزيل أدب أبى حيان ضمن هذه الطبقة أولئك؛ لأن أبى حيان:

«من جذور الطبقة العامة فكان عالما بحالتها ومتحمسا لقضاياها، ولكنه باشر الخاصة: (طبقة الوزراء) وعاش جانبا مع وزراء عصره فتلون أدبه بأبعاد جديدة جعلته أديبا متميزا فى القرن الرابع؛ ولعله كان يعبر عن مطامح العامة المختلفة ويسجل استخفافه بـ (فئة النهاية) إلى جانب خضوعه فى أدبه لما تمليه عليه أجواء المجالس الأدبية التى تعقد فى إطار الخاصة»^(١٢).

ولو حاولنا فحص النصوص التى تحدثت عن التوحيدى؛ لوجدنا فى بعضها شيئا من التجاوزات، مثل اتهامه بالزندقة،

لم يكذب ينسوخ الربع الأول من هذا القرن حتى استولى ابن رائق على البصرة وواسط، واستأثر البريدى بـ «الأهواز وأعمالها»، وذهب أبناء «بويه الديلم» إلى فارس والرى وأصفهان وطبرستان وجرجان وكرمان والجبل، وغدت «خراسان وما وراء النهر» بيد السامانية، والموصل وديار بكر ومصر وربيعة فى أيدي بنى حمدان، وانتقلت «مصر والشام» إلى الإخشيدية و«البحرين واليمامة» إلى القرمطى، و«المغرب وأفريقية» إلى القائم العلوى و«الأندلس» للناصر عبد الرحمن الأموى.

ولم يبق للخليفة العباسى غير بغداد وأعمالها والحكم فيها لابن رائق، وليس للخليفة وزير، وإنما كان له كاتب يدير إقطاعاته وإخراجاته القليلة^(٩).

كما أورد محمد كرد على صورا عدة عن قتل الخلفاء وخلعهم، وذكر بالوضع السيئ للخليفة العباسى الذى أصبح بلا دور، وتكاد مهمته تنحصر فى المسائل الدينية، له القول ولغيره العمل. كما تحدث عن حياة القرامطة فى (العراق والشام)، وأشار إلى تنوع المذاهب والملل؛ فكان «أهل البصرة» قدرية وشيعية وحنابلة، و«إقليم خوزستان» معتزلة و«بغداد»، تجمع جميع النحل.

وأشار هذا المؤرخ إلى كثرة المناورات والدسائس، وإلى الخوف من السلطان والجهلة؛ لذلك احتفى بعض العلماء بأهداب «التقية»، فكان ماكان من تأليف «المجالس السرية» الجامعة لأرباب العقول والفلاسفة، وكان التوحيدى واحدا منهم فى هذا العهد^(١٠).

وعايش التوحيدى أحداثا خطيرة فى هذا العصر، كما أدرك الضعف السياسى الذى اعترى الدولة العباسية، وشاهد حركة الازدهار الفكرى التى انتعشت فى المجالس والنوادر وفى حلقات التدريس أيضا.

ومادنا نتحدثنا عن الإطار السياسى لهذا القرن، فيحسن أن نقول عنه أيضا: إن هذا القرن كان مليئا بالفتن والغرائب،

ومعروف أن هذا الانهام لا يستند إلى أى دليل، ومصدره هو ابن الجوزى المتوفى سنة ٥٥٧، وعن ابن الجوزى تعددت الروايات المختلفة وقيل. فى هذه القضية ما قبل وكذلك الشأن حينما اتهم بـ: «التزيد فى الحديث النبوى»... إلخ.

وبجانب هذه الآراء تستوقفنا آراء أخرى مضادة وكلها تنوه بمواهب التوحيدى، وبقدراته الذهنية، ومن أصحاب هذه الآراء ياقوت الحموى الذى اطلع فى القرن السابع الهجرى على بعض مؤلفات التوحيدى ونقل منها الكثير.. فهذا المؤرخ ترجم له فى (معجم الأدباء) قائلا عنه: «كان فيلسوف الأدباء، وجاحظيا يسلك فى مؤلفاته مسلك الجاحظ» (١٣)، كما عده السبكي من فقهاء الشافعية ومن المؤرخين الكبار اللامعين.

أما آدم متر؛ فهو وإن لم يتأثر بأحكام القدامى، لكنه أبهر بأسلوب أبى حيان، وأديه وفكره؛ لذلك قدره فى نزاهة تامة قائلا: «إنه أستاذ لكتاب القرن الرابع الهجرى»، ثم عده فيما بعد «أعظم كتاب النثر العربى على الإطلاق» (١٤).

توالى الشهادات التقديرية فى التوحيدى وأدبه من طرف النقاد العرب المعاصرين، فرأينا زكى مبارك فى (النثر الفنى) (١٥) يضعه على رأس كتاب الآراء والمذاهب فى القرن الرابع الهجرى، كما صوره بأنه مثقف موسوعى ونابهة عصره، ويرى هذا الناقد أيضا أن التوحيدى كاتب موهوب متمكن فى فهم النزعات الفلسفية فى كتابه (المقاييس)، ومن رأيه أن التوحيدى ذو شخصيتين مختلفتين؛ فطورا يتمثل فى:

أ) شخصية الأديب. وذلك حينما يتحدث عن نفسه وعن عواطفه وهمومه.

ب) وفى شخصية الباحث الموسوعى لما ينقل من الصور المختلفة من ضروب الفنون (١٦).

وزكى مبارك أعجب أيضا بأسلوب التوحيدى، فأشاد به قائلا إنه «كاتب يمزج بين السجع والمزاوجة» (١٧).

أما أحمد أمين، فإنه مدح التوحيدى أكثر من مرة، خاصة لما قدم دراسته عن الحياة الفكرية فى القرن الرابع

الهجرى فى كتابه (ظهر الإسلام) (١٨)، فقال عنه: «إنه من أشهر الكتاب فى العصر البويهى»، كما أشاد بعمق آرائه، وخصائص أسلوبه فى مقدمة (الإمتاع والمؤانسة).

ونأتى فى النهاية إلى آراء الناقد زكريا إبراهيم صاحب كتاب (التوحيدى) الصادر فى «سلسلة أعلام العرب»، فترى هذا الناقد يعنى فى دراسته بالنواحي الفلسفية وقد انتهى بها إلى أحكام منها:

أولا: أن مجموع كتابات التوحيدى يمثل فكرا واعيا، ومسؤولا ويترجم عن روح العصر وأوضاعه.

ثانيا: أسلوب التوحيدى قرب الفلسفة من الجماهير العريضة.

ثالثا: اعتبار التوحيدى رائد حركة التنوير؛ ألم يكن هو أبرز أديب نقدى انطباعى فى القرن الرابع.

فهل فى هذه الآراء ما يعكس خصوصيات «النص عند التوحيدى»، وما يؤكد تفوقه فى قرن المفارقات؟

التوحيدى والنص الباقي

بالتأكيد، حينما نستوفى دراسة مؤلفات التوحيدى، نرى هذا المفكر ألفت فى أغراض عدة، وكتب فى أكثر من قضية، وكتاباته عامة تتسم بهذا الأسلوب البنائى الذى يعطى للجملة هذا التمرد على السجع، وهذا الامتداد الصوتى الأليف.

والتوحيدى غزير الإنتاج، ولا عجب فى ذلك؛ فالرجل مثقف موسوعى، ولولا أنه أحرق معظم مؤلفاته فى أخريات حياته لكانت الفائدة منها أعم (١٩). على أن ياقوت فى (معجم الأدباء) أورد ثبنا بأسماء بعضها؛ كما أشار التوحيدى نفسه إلى بعضها فى ثانيا ما كتب، وقد نجد كتباً للتوحيدى لم يرد ذكرها، ولكنها طبع بالفعل.

ولو حاولنا إعطاء فكرة عن كل مؤلفاته لتعذر علينا ذلك، لأن هذه المؤلفات لا يزال بعضها مخطوطا وموزعا على مكتبات العالم؛ وبعضها ضاع وأتلف على أن من أهم مؤلفات التوحيدى هى:

● الصداقة والصديق:

وهو كتب مهم قال عنه زكى مبارك: «إنه من أنفس ذخائر اللغة العربية»^(٢٠). وكما هو معلوم، فإن التوحيدى ألفه فى أدق مراحل حياته، وما يلفت النظر فى هذا الكتاب أسلوبه الشائق، حتى إنه يمكن القول بأنه تعبير عن خصائصه الأسلوبية، وهو فى الوقت نفسه يعكس حال اليأس التى انتهى إليها.

● البصائر والدخائر:

والكتاب وضع فيما بين أعوام (٣٥٠: ٣٦٥) وهو مؤلف جامع، نجد فيه التفسير، والأدب، والحديث، والتاريخ، واللغة. والتوحيدى يكشف فيه عن ثقافته الموسوعية، وأمانته العلمية، إذ يجده ينقل عن أرسطو، وأفلاطون والسيرافى، ورابعة العدوية وابن حنبل، وسواهم.

● أخلاق الوزيرين:

وفى هذا الأثر يشنع التوحيدى بالوزيرين وابن العميد وابن عباد، وبقي هذا التأليف فى المسودة إلى سنة ٣٧١هـ.

● الهوامل والشوامل:

وقد ألف حوالى سنة ٣٧٥هـ بعد مقتل الوزير ابن سعدان، ويشتمل على أسئلة فى مسائل فلسفية ولغوية، وكلامية، وجهها التوحيدى إلى صديقه مسكويه.

● الإشارات الإلهية:

ومثلما هو معلوم أن هذا الكتاب وصلنا بعد أن أحرق التوحيدى كامل مؤلفاته فى سنة ٤٠٠هـ، ويحتوى على مادة صوفية، وفيه أدعيته الحارة إلى الله بعد مرحلة اليأس.

● المقابسات:

وروضه حوالى سنة ٣٩٠هـ، ويتناول فيه موضوعات فلسفية واجتماعية وفكرية، ووصفه المستشرق مايركوف قائلا إنه يحتوى على مائة مقابلة أو محاوراة بين العلماء، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطق والإلهيات وموضوعات أخرى^(٢١).

● الإمتاع والمؤانسة:

وبعد هذا الكتاب من أهم آثار أبى حيان إن لم يكن أهمها على الإطلاق. وصدر فى القاهرة فى ثلاثة أجزاء: سنوات: ١٩٣٩، ١٩٤٢، ١٩٤٤، وقام بتحقيقه: أحمد أمين وأحمد الزين، وقد وضعه التوحيدى فى أوائل عهده بالتأليف يوم كانت نفسه - كما يقول عبدالرازق محبى الدين: «لا تزال طماحة للدينيا راغبة الصلة برجال السلطان»^(٢٢).

فهذه أهم مؤلفات التوحيدى التى تبرزه عالماً وباحثاً ومفكراً موسوعياً. وفى رأى أن هذه المؤلفات أوضحت:

أولاً: ذلك المنزع العقلانى الذى يلوح مظهراً مميزاً فى معظم كتبه، إذ كما هو متعارف عن التوحيدى أنه حاول، استقصاء الأمور فى مسامراته مع ابن سعدان، أو فى (البصائر والذخائر)، وحتى فى (الهوامل والشوامل) حيث يجده يسأل مثلاً عن «العقل»: «ما العقل.. وما السبب.. وما العلة؟». وهذه الاستفسارات تجدها تنقلب فى (الإمتاع والمؤانسة) إلى حرص شديد على التوسع والإطناب. ولاشك أن كل هذا يبرز البعد العقلانى والتعطش إلى الفهم بالرجوع إلى العقل.

ثانياً: أوضحت منهج التوحيدى فى مادة التفكير المتعلق بمنزلة الإنسان، لذلك رأيناه يبحث فيما يرنو إليه الإنسان، وما يمارسه ويعيشه.

يقول التوحيدى فى هذا الشأن:

«وقد ظن قوم أن الذين منعوا من الشهوات ورضوا بالزهد فى اللذات، خاتوا الناس وحالوا بينهم وبين حظوظهم، وحرموهم ما هو لهم. وصدوهم عن محبوباتهم، وهذا ظن خطأ، وأى مراد فى هذا للوعاظين والمزهدين، والذين وصوا وأشفقوا، وردعوا عن الخوض فى لذات النفوس الغضبية والبهيمية؟... والله ما كان ذلك منهم إلا على طريق النصيحة والشفقة والإعذار والإنذار، إلا أن يكون الذين ظنوا هذا إنما ظنوه لأنهم رأوا بعض المزهدين، راغبساً، وبعض الناصحين غاشاً، وبعض الآمرين مخالفاً...» (الإمتاع والمؤانسة: ج ٢ ص ٩١).

نشاهده فى مواقف مغايرة، وتبرز هذه المواقف فى صور التشكى من القهر والفقر.. نراه مثلاً يستجدى قائلاً:

«خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح...» (٢٣).

وفى بعض نصوص التوحيدى تجده يهاجم علماء الكلام ومتأخريهم بالخصوص، ويصفهم بأقذع الصفات.. يقول عن أحد كبارهم وهو «الداركى»:

«إنه أتخذ الشهادة مكسبة، وهو يأكل الدنيا بالدين ولا يرجع إلى ثقة وأمانة، ولقد تهتك بنيسابور قديماً وببغداد حديثاً، هذا مع القدامة والوخامة» (الإمتاع والمؤانسة: ج ١ ص ١٤١).

وهاجم التوحيدى أبا بكر الباقلانى صاحب (إعجاز القرآن) بقوله:

«إنه يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو فى أضغاث ذلك على مذهب الخرمية، وطرائق الملحدة..» (المصدر نفسه، ص ١٤٣).

وأبو إسحاق النصيبى، وكان من كبار المعتزلة، لم يسلم بدوره من هجوم التوحيدى الذى قال فيه:

«إنه يشك فى النبوات كلها، وقد سمعت منه فيها شها، وكان من أفسق الفاسقين.. لا أعلم قاذورة إلا أنها ولا خساسة إلا أظهرها وجاهر بها..» (مثالب الوزيرين تحقيق إبراهيم الكيلانى ١٩٦١ ص ١٤٦).

التوحيدى الناقد

ومن مميزات هذا المفكر الموسوعى أنه أبدى رأيه فى الكثير من القضايا النقدية ومسائل علم الجمال. ولعل من أهم تلك القضايا قضية الشكل والمضمون.

ومن رأى أبى حيان أن جمال النص لا يتحقق إلا بمراعاة جانب اللفظ وجانب المعنى، لهذا أشار فى (الإمتاع

ثالثاً: وأبرزت أن التوحيدى فى كتاباته تبنى نوعية خاصة من التفكير؟ حيث تجده مرتبطاً كامل الارتباط بواقعه ومن هذا الواقع كان يستمد تأمله ونقده ووصفه.

رابعاً: بينت العلاقة بين الفلسفة والتشريعة؛ لذلك وجدنا نصوصاً عدة فى (الإمتاع والمؤانسة) تتردد فيها أسئلة التوحيدى لأبى سليمان عن «السكينة».

خامساً: ونزلت الإنسان منزلة تغلب عليها المادة؛ فالإنسان - كما يرى أبو حيان: فى (الهوامل والشوامل) حائر فى فهم نفسه وإدراك مقاصده: «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» (الهوامل والشوامل: المسألة عدد ٦٨ ص ١٨٠) والتوحيدى يعرف الإنسان بقوله:

«والإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعى فى طلب المنزلة عند ربه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه؛ فإن صفق وجهه وقال نعمل تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار؛ فهذا (المذهب) الذى لا هو من هذه ولا من هذه». (الإمتاع والمؤانسة: ج ١ ص ١٥-١٦).

وحيرة أبى حيان حول منزلة الإنسان أثارها أكثر من مرة، وطرحها حتى على مسكويه، ففى (الهوامل والشوامل) تجده يتساءل:

- ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟ (المسألة السادسة).

- لم غضب الإنسان من شر ينسب إليه وهو فيه وما سبب غضبه من شر ينسب إليه وهو ليس فيه؟ (المسألة ٣٢).

- لم ذم الإنسان ما لم ينله ولم عاذى الناس ما جهلوا؟ (المسألة ٧٥).

- ما سر قولهم: الإنسان حريص على ما مانع؟ (المسألة ٦٤).

فالإنسان عند التوحيدى مصدر تأمل؛ لذا وجب أن نوليّه عناية خاصة لأنه مخلوق منقوص.

وفى النص نجد التوحيدى مرة معتدا بنفسه حينما يذكرنا بالتسامى والمروءة، وبالسعى إلى استكمال ثقافته. ومرة

والمؤانسة): «لا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ» (٢٤).

الخلاصة

ولم يكتف التوحيدى بهذا بل وجه نظره إلى ضرورة الموافقة بين المعنى والمبنى، وأشار إلى هذه القضية بقوله:

«أحسن الكلام مارق لفظه، ولطف معناه، وتلأل رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم» (الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ ص ١٤٥). وعن موقفه من القديم والحديث أشار أكثر من مرة إلى إنه لا يعبر للزمن وزنا في تفضيل شاعر على آخر. فقيمة الشاعر تتجلى في إبداعاته فحسب. وحذر أبو حيان الأدباء والشعراء في كثير من المرات من الغرور، ومن الاستبداد بالرأى؛ لأن «العلم بحر لا ساحل له». وعند «الصدق الفنى» توقف التوحيدى وأعطى شروحا «فى الواقع والصدق الفنى وأشار فى النهاية إلى «أن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق» (٢٥).

ومن مميزات هذا المفكر «المبالغة» سواء إذا أراد التعظيم أو التحقير إنه دائما متطرف ولا «وسطية» عنده، سواء فى فرجه أو عند غضبه وكثيرا ما يستعمل «إسم التفضيل» وما الزائدة، وكان أيضا مكثرا فى استعمال «الجميل الدعائية» لاسيما إذا ما أراد أن يخاطب أحدا ممن يحترمهم شخصا. وأورد التوحيدى أمثلة فى كتاباته من هذه الجمل، فهو لما خاطب أبا الوفاء المهندس قال له:

«أيها الشيخ أطل الله يدك فى الخيرات، وزاد فى همتك رغبة فى طلب اصطناع المكرمات، وأجراك على أحسن العادات فى تقديم طلاب العلم وأهل البيوتات». (المقابسات: ص ١١٨).

الهوامش

(١) باقوت الحمري: معجم الأدباء، ج ١٥، طبعة الدكتور فريد رفاعى ١٩٣٨، ص ٥.

(٢) زكريا إبراهيم: أبو حيان، ص ١٤.

(٣) انظر محمود إبراهيم: أبوحيان التوحيدى فى فضايا الإنسان واللغة والعلوم.

(٤) انظر الإشارات الإلهية والأنفاس الروحية: - تحقيق عبدالرحمن بدوى. ط ١٩٥٠. ص: ج.

(٥) التوحيدى. الإمتاع والمؤانسة تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١، ص ٧٣ - ٧٤.

وفى نهاية هذه المداخلة، يمكننى أن أقول عن هذا المفكر الموسوعى إنه:

○ مفكر جريء وطموح، وقد أضاف إضافات كبيرة للمفكر العربى ولثقافة الإنسانية؛ على الرغم من كونه ولد من أبوين فقيرين، وحرّم فى طفولته من كل مظاهر العطف.

○ قريب من الفقراء، فاق أعلام عصره فى: الأدب والنقد واللغة وعلم الكلام، والنحو والفلسفة والحديث، والفقه، وبرع فى تصوير الشخصيات وإبراز العيوب الخلقية والاجتماعية.

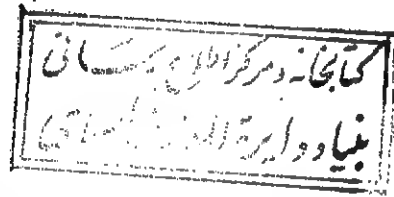
○ وإنه تفاعل مع عصره؛ «فتأثر وأثر». ولم يكن مجرد ناقل لثقافة العصر ففى كتابه: (الإمتاع)؛ لمسنا أن صاحبه كشف عن الأبعاد الخطيرة للبنية الاجتماعية بصفاء الفكرة وعمقها، وأنه مستميت فى الدفاع عن القيم والمبادئ الثابتة.

○ ولمسنا أيضا: أن التوحيدى ناقد وأنه من أنصار «النقد التائى»، وله آراء وفلسفة أخلاقية، مؤمن بالزعة الإنسانية فى الأدب، وهى نزعة تجد جذورها تمتد إلى الجاحظ، وجاء التوحيدى قوطتها حينما أرجع الأدب إلى معينه الأصلى وهو «الإنسان».

○ وأنه نقم على الملوك، وعلى البطالة؛ لأنه عاشرها فى مجالس الوزراء وخبر نواياها؛ لذلك حمل عليها، وأعلنها حربا على عصره ومعاصريه.

○ وإن هذا المفكر حينما تحدث عن الطوائف، وعن السلبيات والإيجابيات، واتخذ منها مواقف، كان جزاءه الجحود والصمت المقصود.

- (٦) التاريخ الإسلامى للخطاط، ج ٤، ص ٢٦.
- (٧) راجع التالى بجملة الدهر، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، ج ٢، ص ١٠٦.
- (٨) الجميع ضد المتفرق.
- (٩) انظر محمد كرد على أمراء البيان، ط ١٩٩٣، (بيروت) ص ٤٤٥-٤٤٦.
- (١٠) المصدر السابق، ص ٤٤٨ وما بعدها.
- (١١) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ٣ ص ٢٢٧.
- (١٢) كمال عمران والمنصف الجزار والباحى القمرى: أبو حيان بين الفكر والوجدان، ط تونس، ص ١٠ و ١١.
- (١٣) معجم الأدياء، ج ١٥، ص ٥.
- (١٤) انظر آدم متر: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة محمد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والنشر، ط ج ١٩٥٥، ج ١، ص ٤٢٩.
- (١٥) أنظر زكى مبارك: النشر الفنى، ج ٢، ص ١٦٧.
- (١٦) المصدر نفسه ص ١٦٧.
- (١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٠.
- (١٨) انظر أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ١، ص ٢٣٢، ط القاهرة، ١٩٥٧.
- (١٩) زكى مبارك: النشر الفنى، ج ١، ص ٢٠٤.
- (٢٠) زكى مبارك: النشر الفنى، ج ١، ص ٢٠٤.
- (٢١) أبو حيان بين الفكر والوجدان، ص ١٧.
- (٢٢) عبد الرازق محى الدين: أبو حيان التوحيدى، مكتبة الخانجى، ١٩٤٢، ص ٢١٩.
- (٢٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ٣ ص ٢٢٦.
- (٢٤) المصدر نفسه، ج ١ ص ١٠.
- (٢٥) التوحيدى: الإشارات الإلهية، ص ٤٠٠.



أبو حيان التوحيدي

أو العالَمى الفرد

خوان أنطويو باتشيكو ياناجوا *

ذاتية فى مستوى أنشطته المعنية، وهى عالمية تماماً على مستوى تطلعاتها ونتائجها. وعبر مؤلفاته التى تنضوى تحت كلمة «أدب»: تاريخ الأدب، والجدل، والتصوف، يمكن للتوحيدي أن ينعت بـ «العالَمى الفرد»؛ ذلك النعت الذى طبقه سارتر على أديب ضخم من أدباء الرومانسية الفرنسية: إنه الفرد العالَمى باعتباره عضواً فى تاريخ يتربع على قمته، وهو الفرد باعتبار فرديته التى تعرضها مناربه الفكرية مشيرة إلى نظام عالمي^(١).

تلك العالمية الفردية لأبى حيان التوحيدي ومؤلفاته تبدو واضحة فى ملمحين أساسيين:

أ- إرادته الدائمة من خلال منهج معرفي يتحد تماماً بالتيارات العامة للأوساط الفكرية فى عصره.

ب- إرادته القديرة، كذلك، على تذليل الظروف القائمة والعارضة فى المجتمع، لكي تنفس المعرفة كاملة غير منقوصة. جلى أن «طريحة» Tarea يمثل هذا التراحب لا يمكن أن تستوفى إلا بإزجاء الشمن مبهما، وإن كان فعلا، ووجوديا مزقاً أليما. وفى كتابات أبى حيان إشارات عدة إلى

يقول أبو حيان التوحيدي فى كتابه (الهوامل والشوامل): «إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». وهذه العبارة الواردة فى سياقها ينداح معناها إلى التواصل الإنسانى التام؛ فتكتسب بعداً عالمياً تتحدد معه، وهى فى الوقت ذاته متحدة بالكاتب، وبكل مؤلفاته الفكرية. إن فكر التوحيدي مترع باقتراحات وتواشجات من كل ضرب، تتركز فى مفترق طريقين: الإنسان بوصفه فرداً، والفرد باعتباره كائناً اجتماعياً. ويتلاقى الموقعين المعرفيين، بنجم الفعل الفردى فى محيطه الثقافى من جهة، ومن جهة أخرى بنجم تأثير ذلك المحيط فى الفرد، داخلاً فى صراع القوى التى نختانه، وفى الوقت ذاته تجعله عالمياً.

أبو حيان، على بن محمد بن عباس التوحيدي (٣١٠/ ٢٠/ ٩٢٢ - ٣٢/ ٤١٤/ ١٠٢٣)، وكتبه المعروفة التى تتجاوز خمسة آلاف صفحة مطبوعة، تعرض لنا سيرة ثقافية

* أستاذ الأدب والحضارة. إسبانيا.
ترجمة عبد اللطيف عبد الحليم، كلية دار العلوم بالقاهرة.

هذا الثمن، ربما كان بوسعنا أن نقول إنه من أول كتابات أبى حيان النثرية (البصائر والذخائر) حتى بعض كتاباته الأخيرة (الصداقة والصديق)، نلاحظ مسيرة محددة ذات نسبتين متغايرتين: نسبة وعيه الفكرى تشرب دائماً إلى العالمية، وخبرته اليومية بالأحداث الاجتماعية تفرقه في هاوية من التشاؤم، وتعلق الصفحات الآتية على هذين المنظورين.

في كتاب (البصائر والذخائر)، وهو مجموعة من الحكايات والأوابد، وتضم خبرة التوحيدى ما بين سنتي ٣٥٠ - ٣٦٥ / ٩٦١ - ٩٧٥، نستطيع أن نلاحظ منهج المعرفة الذى التزم به المؤلف طوال حياته؛ إنه منهج المعرفة الذى هو بدوره محجة يتقيلها كل مثقف آنذاك، هكذا في وسعنا أن نطالع:

«وأنا ضامن لك أنك لا تخلو في دراسة هذه الصحيفة من أمهات الحكم، وكنوز الفوائد. أولها وأجلها ما يتضمن كتاب الله تعالى الذى حارت العقول الناصعة في رصفه وكلت الألسن البارة عن وصفه...

والثاني، سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها السبيل الواضح ...

والثالث، حجة العقل، فإن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه في كل حال عارضة...

والرابع، رأى العين، وهو يجمع لك بحكم الصورة، واعتراف الجمهور، وشهادة الدهور، نتيجة التجارب، وفائدة الاختيار، وعائدة الاختبار، وإذعان الحس، وإقرار النفس، وطمأنينة البال، وسكون الاستبداد، هذا سوى أطراف من سياسة العجم، وفلسفة اليونانيين^(٢٢).

القرآن الكريم، والحديث النبوى، والعقل، والتجربة، والسياسة والفلسفة، كلها بالنسبة إلى التوحيدى الخطى المتعاقبة للمضى في طريق المعرفة، ليصل إلى (قمة) العالمية الممكنة. بمنهج المعرفة هذا، أو بتدرج مصادر المعرفة، يمكننا أن نشيم الطيف الضرورى لكل إنسان مثقف في القرن

الرابع/ العاشر، من جهة الثبات والتحول لكل مفكر مسلم تقتضيهما هويته مثل القرآن والحديث، وانطلاقاً من هاتين الركيزتين؛ فالفعل بمثابة الفيصل واليتيقن في العقيدة. ومن جهة أخرى فهو النور الذاتى للنفس الإنسانية بالمعنى الذى قال به المعتزلة. ليس في الوسع أن ننسى أن مؤلفات التوحيدى تندرج داخل الدائرة الفكرية والثقافية الخصبة التى تنفتح وتتغلق متوالية على: الفارابى (توفى ٣٣٩ / ٩٥٠)، وابن سينا (توفى ٤٢٨ / ١٠٣٧) في تلك الحقبة كما نعرف؛ فدائرة بغداد الفكرية لا تقتات فحسب من التوحيدى بل من أمثال مسكويه، وأبى الحسن العامرى، والنوشجاني، وعيسى بن على، وأبى سليمان السجستاني، وفوق ذلك كله ليس في وسعنا غرض الطرف عن أن في تلك الدائرة الذائعة يدور المترجمون بترجمة فلاسفة الإغريق. ومن ثم، فالمنهج الفلسفى الذى يأخذ به التوحيدى نفسه لا يفصل هذه التيارات الأخيرة الدائرة في إطار أرسطوطاليسى تماماً، وهو يشير إلى المصدر الرابع من مصادر معرفته «التجربة».

وأرسطو في مستهل كتابه (الميتافيزيقا) يشير إلى ضرورة الخبرة (التجربة) بوصفها مصدراً من مصادر المعرفة:

«تولد من التذكار خبرة البشر، يؤدى تذكر الشيء كثيراً إلى تكون الخبرة. وتبدو الخبرة، بشكل أو بآخر، شبيهة بالعلم والفن، بيد أن البشر يكتسب العلم والفن عبر الخبرة»^(٢٣).

إن التأثير المعرفى العميق الذى صنعتته مؤلفات أرسطو في كل الفلاسفة، لا يمكن إلا أن نلمحه في مؤلفات التوحيدى. ورغم أنه ليس فيلسوفاً بالمعنى الضيق، فإنه فتح نوافذ عقله لتأثير الفكر الإغريقى، كما يشير في نهاية الفقرة التى استشهدنا بها آنفاً. في الحقيقة أن جانباً ضخماً من عالمية الفكر المتطلع لأبى حيان يبدو أنه يشورك على نظام معرفى في التراث الهيلينى، كما سنرى بعد قليل.

من هذا الإطار المنهجى الذى يبدو به التوحيدى مراوفاً بين العقل والنقل، يلج أبو حيان في مرحلة خصبة، يبلغ بها نضجه ما بين سنتي ٣٨٦ - ٤٠٠ / ٩٩٦ - ١٠٠٩. يكتب في تلك السنوات (المقابسات) تأريخاً لحياة بغداد الثقافية،

الذين يستغلون الفرص لزعزعة السلطة المستقرة. بهذا المعنى، يبدو كما لو أن التوحيدى تأمل مسألة السلطة، وصلتها بالرية، من جهة قضية قال بها من قبل الفارابى فى كتابه (المدينة الفاضلة). هذا المفهوم بالنسبة إلى تعاقب مدينة فاضلة وصالحة على طريقة سقراط، يلزمه أن يحظى الحاكم بسلسلة متصلة من الفضائل والقيم: كالعلم، والعقل، والشجاعة، والرحمة، وإلا فالمدينة غير فاضلة. وبالعكس، فالتوحيدى توقف لدى أهمية العلاقة بين الحكومة والأمة، ولدى الكفاءات، والتباينات لمراتب الكمال المتعددة. الفارابى، متقبلاً أفلاطون، قال إن أهل المدن غير الفاضلة، الذين يحظون بتدابير حسنة تقيمها الأفكار الحسنة، يهبطون لدركات سيئة نتيجة الأفعال الرديئة، وتلك المراتب الرديئة، متحدة بالحسنة تأتى بالفساد الأكبر. يشهر التوحيدى فى كتابه (الهوامل والشوامل) بحزايا الطبقة النبيلة المتوارثة^(٦)، لأنه مما جرت به العادة أن ينسل من العظيم الجواد الشجاع: الوند، الدنى، السافل، والعكس بالعكس. ويخلص متسائلاً عما إذا كان العلم عبارة عن بيان الرجال المتساوين، انطلاقاً من وجهة نظر النبالة، دون أن يوضع فى الاعتبار اختلافاتهم:

«هل يجوز أن تكون الحكمة فى تساوى الناس من جهة ارتفاع الشرف دون تباينهم؟

فإنه إن كانت الحكمة فى ذلك لزم أن يكون ما عليه الناس إما عن قهر لا فكاك لهم منه، أو جهل لا حجة عليهم به.

ولست أعنى التساوى فى الحال وفى الكفاية، وفى الفقر والحاجة؛ لأن ذاك قد شهدت له الحكمة بالصواب؛ لأنه تابع لسوس العالم، وجار مع العقل.

وإنما عنت تساوى الناس من جهة السبب؛ فإن التناول والتسلط والازدراء قد فشا بهذا النسب. والحكمة تأبى وضع ما يكون فساداً أو ذريعة للإفساد؛ ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم: (المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم)^(٧).

وهى مصدر أساسى لمعرفة أعمال أبى سليمان المنطقى السجستانى، بجانب هذا الإبداع العظيم. ففى شهر رجب من عام ٤٠٠ هـ، فبراير من عام ١٠١٠ م، يكابد التوحيدى أزمة روحية تدفعنا إلى تذكر معاناة الأشعرى فى القرن السالف، وأزمة الغزالي إثر سبيل تتضوأ بنور العقل؛ إذ إن ميزة الفردية الوجودية أنها تعلن عن حقوقها، هكذا كان إحراق كل كتب التوحيدى فى شهر رمضان من ذلك العام يحمل دلالة رمزية. أحرق التوحيدى كتبه خوفاً كما صرح هو نفسه بأنه أحرق نفسه بطريق المدرسة لحظة مراجعة وأزمة، بعد أن بات فى الضياع، وهى أزمة أليمة لكل كاتب عميق، ملتزم بما هو عالمى يجب أن يكابد.

كذلك، ليس بإمكاننا إغفال حياة التوحيدى الخاصة، التى اقترنت بها اتهامات خطيرة. وكما نعلم، كانت تخوم شبهات حول عقيدته، وهرطقته، وعداوته للإسلام، وكان جو بغداد فى زمنه يفرخ مثل هذه الاتهامات، تؤججها المنافسات بين القضاة والفقهاء والفلاسفة، يشعلها ويضرمها القابضون على السلطة لمآرب ذاتية. وفى الوقت ذاته، كان التوحيدى يسمح بنقده المتجاسرة التى لم يسفها جيداً من وجهة إليهم، فجاءه الوليد فى الأوساط الأدبية، وشهرته المستقلة مادياً وفكرياً، أولجته فى طريق الظروف المعاكسة. فى وسط كل هذا، وأمام فردية الضربات المعينة والخاصة، تجاوز التوحيدى واستعلى على التخوم، معطياً صيغة للتأمل فوق السلطة، ومهمة للمثقفين يجب أخذها فى الحسبان.

فردية أبى حيان التوحيدى

فى رأى التوحيدى، فإن قاعدة القوة التى تسيطر على المجتمع هى سلطة الحاكمين. هذه السلطة تشكل ملامح القوة، والجبر، والهوى، والزهو، واللذة والفساد^(٨). وكما نعلم إثر إياه إلى بغداد، تأمل أبو حيان تخوم القوة أمام محاوره الوزير ابن سعدان الذى ندم لتدخله العامى فى شئون الحكم وهو ليس من اختصاصه، قدم التوحيدى إجابة بدا منها ملامح محددة للأرستقراطية الفكرية^(٩).

هذا الجمهور غير المنظم يشكل إصراراً ثقيل بالنسبة إلى الحاكم الذى عليه أيضاً أن يواجه مخاطر حماقات الأشرار

حاول التوحيدى التواءم مع مناطق السلطة فى بغداد، ويعترف صراحة بصعوبة ولوجه إليها:

«وقل من يجهد جهده فى التقرب إلى رئيس أو وزير، إلا جد فى إبعاده من مرامه كل صغير وكبير، وهذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود، وجفا عن القيام بوظائف الديانات وعادات أهل المروءات؛ لأمر شرحها يطول»^(٨).

إن المورد المصدور عنه لم يعد سوى نوع من العزلة الاجتماعية وبحث عن السلام فى وحدة السعادة التى ينشدها الفلاسفة، كما لاحظ أبو حيان:

«العزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزة فكهة ولكنها فقيرة إلى البلغة وصيانة النفس، حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن ولا استطاع إلا بدین متین، ورغبة فى الآخرة شديدة، وغطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض يبلغ»^(٩).

لقد كانت هذه محاولة قام بها أبو حيان فى إحدى لحظات حياته، باحثاً عن حماية الفتى بن العميد (ابن العميد الشاب)، حيث كان آنذاك الوزير البويهى بالرى شمال إيران. لقد كان ابن العميد فى بغداد عام ٣٦٣ - ١٤ / ٩٧٤ هـ. وحضر التوحيدى مجالسه، أملاً أن يدخل فى معية مستشاريه، وهى مهمة تستلزم مزايا فى الاطلاع والعلم، والبلاغة، والخبرة، وكلها حظى بها أبو حيان. ومنذ هذه الزلغى الأولى واجهت حياة أبى حيان طائفة من الأحداث التى جعلته يتراجع لزاء موارد القوة. وإزاء خبرته الفردية جنى أبو حيان ثمرة القدرة العليا والعامية. فى البداية، أعجب الرجل إعجاباً عميقاً بابن العميد، إلا أن هذه الصلة بين الرجلين انهارت بصورة عجيبة؛ فالوزير الشاب تكالبت عليه الرزايا، وكان مصيره الإعدام، ومع ذلك فشهرة أبى حيان فى حاشية الوزير أزلفته إلى صاحب ابن عباد خليفة ابن العميد على الرى.

ومع ذلك، حين قبل أبو حيان أن يكون فى كنف الوزير الجديد، فإنما كان باعته عالمياً إشارياً، بلجته إليه فقد

إمكان قيام صداقة ليست قائمة على السلطة، بل بتبادل الاحترام والمساواة الفكرية. تلك الأمور لم تشجع مطامحه، فابن عباد استخدم التوحيدى ناسخاً، وإن كانت تلك الوظيفة من - جهة أخرى - تحظى بأهمية كبيرة. وبعد أمد قليل يسى الشرى بين الوزير وأبى حيان فى حدود سنة ٣٧٠ - ٩٨٠، ويمكننا أن نرى نظيراً لذلك إذا أدركنا الطرف بعيداً لنرى صعوبة المعاشرة بين السلطة والفكر؛ قديماً عند أفلاطون مستشار طاغية Siracusa، ولاحقاً مع ابن رشد فيلسوفاً فى بلاط الموحدين بمراكش^(١٠).

العالمى النموذج

مروراً فوق كل طوارق حياة أبى حيان كان يطفو دائماً نفس مثالى. وفى حالته تلك، كان الأساس ذا طابع أخلاقى دائماً، ولصياغته اتخذ أبو حيان صورة سقراط الذى نعرف أنه حظى بإعجاب كثير من المفكرين العرب^(١١). ومن خلال الفيلسوف الإغريقى شرح أبو حيان فكره الخاص عند إبانته عن أهمية سقراط عبر العدالة المضروبة مثلاً للسلوك الاجتماعى الملائم، وقبل ذلك عدم اكتراثه بموارض الحياة المادية:

«نزع أنك من شيعنة أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس، أو كان هؤلاء يضعون الدرهم على الدرهم، والدينار على الدينار، أو أشاروا فى كتبهم بالجمع والمنع، ومطالبة الضعيف والأرملة بالصف والظلم؟

والمعجب من بخل هذا الرجل ونذالته، مع تفلسفه، وتكشره بذكر أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس ومحبيه لهم، مع علمه بأن القوم قد تكلموا فى الأخلاق وحددوها وأوضحوا خفاياها، وميزوا رذائلها، وبينوا فضلها، وحثوا على التخلص بها، وساقوا ذلك كله على الزهد فى الدنيا، والقناعة باليسير من حطامها، وبذل الفضول منها للمحتاجين إليها والمتجعين بسببها، والاقتصار على ما تماسك به الرمح من جميع زخارفها، وتحصيل السعادة العظمى

برفض الشهوات القليلة والكثيرة فيها، والإحسان إلى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد، ولا طلب جزاء ولا استحما^(١٢).

هذا الصالح، من جهة أخرى، ينطوي على إلماعة مهمة إلى العلم تكاد تناصي نبوة المفكرين الإغريق التي تبدو واضحة في السطرين الأخيرين من الاقتباس السالف. ومن جهته، فطلب الفكر الفلسفي الإغريقي رخص للتوحيدى أن يقيم عقائده الفكرية فوق التباين بين الفطرة والعرف الاجتماعى، وهو الضمان الأخير لكل أخلاقى عالمى. ولهذا، يشير أبو حيان إلى فطرة الحياة فى مقابل القيود الأخلاقية والاجتماعية والدينية التي تقمعها وترشدها، هذا التنازع بين الفطرة والعرف الاجتماعى ينشئ عن التنازع الاجتماعى والجدال الفكرى. وإقامة التوازن، لابد من الالتجاء إلى الأنبياء والحكام، وإلى المحظورات والمحاذير. ومع ذلك، فالكاتب يتساءل: إذا كان حب الحياة العاجلة غائصاً فى أعماق الفطرة الإنسانية، فماذا يجب أن نعمل لاستئصاله^(١٣)؟ إجابة هذا التساؤل ينجم منها طائفة أخرى من المشكلات. كيف نفهم أن فريضة واجبة تناقض الفطرة؟ كيف لا ينزع المرء إلى ما يجلب المسرة، ويميل إلى ما يسبب له الحسرة؟ فى هذا الإطار، لا يبدو التوحيدى بعيداً عن مساءلات الصوفية الإغريق الذين طرحوا التناقض بين قانون الفطرة وقانون الاجتماع. ومع ذلك، فلا يمكن اعتبار التوحيدى صوفياً فى عصره، لأنه - بخلاف الصوفية الإغريق - يدع نافذة مفتوحة للأمل، وكما هو بالنسبة إلى المتصوفة الإغريق، فالتناقض بين الفطرة والمجتمع يطوعه الاتزان الأخلاقى. وبالنسبة إلى التوحيدى، هذا التناقض الراديكالى يجد حلا له بسبيل الأمل: حب الحياة بوصفه فطرة إنسانية يترجم فى الواقع إلى أمل متجدد ومستمر: «لماذا يتشمس الأمل بقدر شيخوخة الجسد؟ ما علة هذا؟ أى معنى مستمر فى هذا الصنيع»^(١٤).

رفض الأمل الفطرى وقمعه بالنسبة إلى التوحيدى هو الصيغة التى يسمو بها الأمل الفطرى لبلوغ الخير الأسمى، والنباهة، والإنسانية الكاملة للفردية الإنسانية فى الأبد:

«إذا كان الأمل يساهم فى تحقيق الأعمال الطيبة فى هذه الدنيا، فكيف يمكن قمعه والعدول عنه؟ ليس ثمة صيغة لتحقيقه إلا اطراح الأمل على الله وفى الله»^(١٥).

الصدقة خلقاً إنسانياً

ما بين التقيضين، يطرح التوحيدى تحديداً للواقع الحى، وهو الحياة الدنيا، والحياة الباقية التى تنال بسمو الأولى. ثمة درجة وسطى تحتقب، حسب رأيه، الملامح الإنسانية فى عالميتها الأخلاقية العليا، هى الصدقة.

كل ملامح السمو الخلقى الفردى والسلوك الاجتماعى المترن تبدو محتقبة فى سلوك الصدقة. وبالنسبة إليه، فإن الصدقة والصدىق يمثلان ملمحاً أساسياً فى حياة أبى حيان: صداقته بالسجستانى. هذه الصدقة، من جهة أخرى، بما أثمرته فكراً وأدبياً، تسمح لنا بإشارة إلى الثقافة والفكر الإغريقى: صدقة سقراط وأفلاطون. هذه الصيغة ذاتها التى يضمها مصدر أساسى لمعرفتنا بحياة سقراط وكتبه نراها فى مؤلفات أفلاطون، نرى مثلها فى مؤلفات التوحيدى الأساسية فى معرفتنا بفكر السجستانى، فضلاً عن أن الموازنة تمكن من استنباط ما هو داخل فى التوارد، إذا أخذنا فى الحسبان كثرة الحكايات التى تروى الوفاء الطبيعى للسجستانى، وهو ما نرى نظيره فى حياة سقراط. وكذلك، فى موضوع الصدقة والصدىق التى وصلت إلينا بأستاذية فى كتاب (الصدقة والصدىق) للتوحيدى، نطالع إشارات وافرة من الفكر الإغريقى وكتابه، مقترنة بأعمالهم السابقة كما نرى فى التو^(١٦).

من وجهة نظر الحياة الشخصية، معلوم أن التوحيدى نقب دائماً عن الصدىق والصدقة المشابهة، وهكذا كانت إخفاقات قصده المتتالية. هذا الأمل المهبط. يسمو به الكاتب - رغم ذلك - إلى تطلع خاص للوحدة الصوفية، وآية ذلك صفحاته الرائقة فى (الإشارات الإلهية)^(١٧). وعلى كل، فهو أمر ذو دلالة على الحماسة التى دفعت التوحيدى إلى تصنيف كتابه عن «الصدقة والصدىق»:

ومع ذلك، فربما يكون أهم ما فى كتاب التوحيدى قصده المحدد أن يبعد عن موضوع الصداقة، متكتفاً على قبول الموقف ذاته فى الفلسفة الإغريقية. فى المقام الأول، صنف لنا التوحيدى بانوراما تاريخية من آراء حول الصداقة، بدءاً من تاريخه، بصداقة أبى بكر وعمر، مستشهداً بأحاديث عدة، وفى المقام الثانى يبدو أن التوحيدى يستأهل ما نعت به ياقوت: «فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة».

ومع أننا لا ندرى هل كان كاتبنا يعرف اليونانية أو استعان بالترجمات العربية للفكر اليونانى الذى كان فى أوانه يدور فى الأوساط الفكرية فى بغداد، فمن المؤكد أنه فى كتابه (الصداقة والصدق) تبدو قراءة عميقة ومتبينة لفلاسفة الإغريق، ومعالجة ماهرة لآرائهم^(٢٠). وهكذا، على امتداد صفحات (الصداقة والصدق) نرى تواتر آراء أرسطوطاليس، وديوجينيس، وTeofanes وAnaxagores وTemistio وآخرين، بوصفها مصادر للتوحيدى عن الصداقة، وحول هذه المصادر كتب مارك بيرجيه دراسة جيدة^(٢١).

ولبيان هذا التناقض الظاهرى البعيد الذى حاول التوحيدى أن يأخذ به فى معالجة موضوع الصداقة والصدق، يجب أن نشير إلى ما فعله حين ارتأى أن عبارة أرسطو الدائمة عن الصداقة - التى ذكرناها آنفاً - دقيقة فى تعليق رجب. وقد نقل المؤلف هذا التعليق الذى كتبه أبو سليمان السجستاني عن الموضوع، وهو يرى أن عبارة أرسطو تحاول أن تقول: بما أن الإنسان فرد باعتباره إنساناً، كذلك هو فرد من خلال الصديق بوصفه صديقاً. وإذن، ففى الصداقة الحقبة والحميمة، والصداقة، تمتاز العادات والتقاليد لكليهما فى عادة وتقليد واحد، والإرادتان تنصهران فى وحدة الاتفاق المشارب. فى هذا الجهد الدائب للابتعاد عن الموضوع، محاولاً عدم إبداء رأيه الشخصى، يبدو أن أبا حيان يريد تجاوز فردية الفعل، صاعداً إلى عالمة الرمز، متسامياً فوق حوادث الإحباط التى تثمر فقدان الأصدقاء الحقيقيين. يرى التوحيدى اعتبار الصداقة حافظاً راسخاً فى الطبيعة الاجتماعية للإنسان، شارحاً رأى أرسطو عن الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً بالطبيعة، ويبدو أنه يريد أن يقول لنا إن الإنسان هو الكائن النازع إلى الصداقة بالطبيعة.

«كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف... وكأنى بغيرك إذا قرأها نقبضت نفسه عنها، وأمر نقده عليها، وأنكر على التطويل والتهويل بها.. وإنما أثرت بهذا إلى غيرك؛ لأنك تبسط من العذر ما لا يجوز به سواك، وذلك لعلمك بحالى.. ولأننى فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق... فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب التحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانماً بالوحدة، معتاداً للصمت»^(١٨).

وتماً ظلمة الحماسة هذه صفحات الكتاب من أوله إلى آخره، مستهلاً إياه بتحديد أرسطو الشهير للصدق: «الصديق شخص آخر هو أنت». ويعرض لنا التوحيدى فى مقدمته المحور المعنوى الذى تركز عليه الدراسة، ويتألف حقل هذا المعنى من مصطلحات عدة يمكن أن نوزعها على هذين المعنيين:

وفاق = خلاف، هجر = صلة عتب = رضا، مذق = إخلاص احتجاج = استكانة، اعتذار - رثاء = نفاق، حيلة، خداع، وكل ألفاظ الخداع فى مقابل الاستقامة. وفوق كل هذا لفظ الصداقة بكل معانيه لاعتبارات متعددة تكون المصطلحات الكثيرة التى تفصل النعوت المتباينة عن الصداقة، لأن الكاتب فى النهاية يقدم وجهة نظر متشائمة ذاتية، وهو ما يشير إليه منهجه بداية: «فقبل كل شئ نحن متفقون على أن الصديق غير موجود، ولا أحد يستأهل هذا الوصف»^(١٩).

لشاكيد هذه المقولة السلبية، يورد كاتبنا طائفة من الآراء المتباينة عن الصداقة لكتاب وشعراء وأدباء عرب مثل: جميل بن مره، والثورى، وابن كعب، والصابى وآخرين. وفى معرض آرائه، يضع لنا التوحيدى كذلك ما يشبه معجماً جيداً حين يحاول التمييز - بما فى وسعه من احتمال - بين دلالات المترادفات المتعددة، ومصطلح الصداقة والصديق باعتباره مصطلحاً مفرداً. هكذا، يذكر من قبيل المترادفات للصديق: الرفيق، والخل، والصاحب أو الأخ، لكنه يذكر الظلال الفارقة بينها. وفى أحيان أخرى، يستخدم المصطلحات كأنها مترادفات تماماً، كأنما يريد أن يفهمنا أن المصطلح ذاته تكمن فيه أمشاج ذات مستويات.

الدينامية يسعى الإنسان إلى اكتماله، ويميز نمط اجتماعي يميز بوضوح بين وصف طائفة وأخرى: طائفة يغلب عليها الحب، وأخرى يظفر بها البغض. إن تلك الخلاصة، جلية، آخذين في الاعتبار النظرية التي استهلها التوحيدى: تولد الصداقة من التواصل الاجتماعي بصفة ضرورية. وبالمثل، فالصداقة عالمية تتمكن بداية مما هو حادث خاص، هذه الخلاصة لا تدع - من جهة أخرى - وصفها بالتشاؤم في حقيقتها، حيث تغفل القصد الذي يتضمنه الفكر الأرسطي عن: الصديق الذي هو شخص آخر هو أنت؛ إذ ينسب إلى التوحيدى الكلمة للنوشجاني^(٢٤)، لكنه يوضح يتحدث عن نفسه هو، وعن وسطه الفكرى، رافضا إمكان الإنسان أن يتحمل المسؤولية من خلال علاقة الصداقة، محافظا على جوهر الآخر. فى إطار هذا المعنى، فإن رأى أرسطو - بالنسبة إلى كاتبنا - يحمل فقط فكريا مثاليا من ناحية العقل.

خاتمة

منذ عام ١٩٧٥ كتبت م. بيرجيه تحليلا للدراسات التوحيدية^(٢٥). مرت عشرون سنة منذ ذلك التاريخ، كتابات كثيرة تمت خلالها عن أبى حيان التوحيدى، وبقيت كتابات كثيرة لم تكتب بعد. إن فردية حياته ومؤلفاته تبدو باستمرار متجاوزة إطار الوجد المحدود إلى آفاق عالمية طرح المشكلات و حلولها التي تتمثل، فى صورة مركزية، فى حقبة الفكر الإسلامى الكلاسيكى.

وكما يشير ظافر القاسمى، فرؤية الصداقة بوصفها دافعا غريزيا يقول به أبو حيان، لم تكن مطروحة قبله لدى أحد من الكتاب العرب، وهو فى الوقت ذاته طرح أساسى فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية^(٢٦). فإذا كان ابن خلدون، محتذيا أرسطو، قد ارتأى أن الإنسان اجتماعى بالطبع، فإن التوحيدى قبل ذلك بكثير قدم تحليلا اجتماعيا للطبيعة الإنسانية:

«لا يخلو إنسان من جاره، أو من أقرباء، أو من أصدقاء، أو من رفاق، أو من أحبباء، أو من أصحاب، أو شركاء، كما لا يخلو من خفى الأعداء، أو من حساد، أو من منافقين، أو من معارضين، أو من معتدين. قال السلف إن الإنسان كائن اجتماعى بالطبيعة [ثلاث كلمات مطموسة].. حيث لا يستطيع أحد أن يشعر بالكمال فى عزلة، كما لا يستطيع، ولا جدال فى ذلك، أن يسد بنفسه حاجاته»^(٢٧).

بالنسبة إلى التوحيدى، يقدم المجتمع حدثا مزدوجا: الصداقة، والعداوة، وبين تصارعهما تنمو الشخصية الاجتماعية. قبل ذلك بأمد سحيق، قرر إمبرودقليس أن الحب والبغض هما عمادا الواقع فرديا أو عالميا. التعاون الاجتماعى بالنسبة إلى التوحيدى ضرورة تثير حماسة التعاون الإنسانى، لكنها أيضا تحرك التناقضات والمخاطر، ونور الصداقة يسامح نقيضه: ظلام العداوة، ومن خلال مواجهتهما

الهوامش:

(١) انظر Sartre, J. P., L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Gallimard, Paris, 1972, p. 2.

(٢) أبو حيان التوحيدى. البصائر والدخائر. تحقيق: إبراهيم الكيلانى. دمشق، ١٩٦٤، ج١، ص ٦.

(٣) انظر: Aristóteles, Metafísica, I., p. 981a.

(٤) أبو حيان التوحيدى. البصائر والدخائر. تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦٤، ج١، ص ٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٦.

Essais sur la pensée islamique. Paris, 1984, p.88.

(٦) أبو حيان التوحيدى. الهوامل والشوامل، ج ٣، ص ٢٦٢. نقلًا عن محمد أركون فى:

Ibid., No 82, p. 199.

(٧)

(٨) أبو حيان التوحيدى. الإمتاع والمؤانسة. تحقيق: أحمد أسين، القاهرة، ١٩٣٢ - ١٩٤٤، ج ٢، ص ١.

(٩) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣.

Pacheco, Juan Antonio, "Los filósofos hispanoárabes en la corte almohade de Marrakes", Revista marroqui de Estudios Hispánicos. (١٠) No 2, 1991, p. 87.

Ilai Alon, Socrates in Mediaeval Arabic Literature. Leiden, Brill, 1990.

Arkoun, Op. cit, p. 113.

Ibid., p. 113.

Ibid., p. 114.

Editadas por A. Badawi en El Cairo, 1950.

Al-Sadaqa wa-l-sadiq, p. 11.

Ibid., p. 12.

Bergé, Marc, Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abu Hayyan al-Tawhidi, Styliste et humaniste arabe du IV/ X siècle, Lille, 1974.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.

Bergé, Marc, Continuité et progression des études tawhidiennes modernes de 1883 à 1965, en Arabica, XXII, 1965, p. 267.



تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى

سالم حميش*

«العالم يوجد لكى يفضى إلى كتاب بهى»

مالارمى

«الكتابة ضرب من الصلاة»

كافكا

تقديم

متفتحا ربطت فيه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة، والقول
بالبلاغة. كما أنها استجابت - خلافاً للفلسفة العربية
المشائية - لأهم مكون فى نمط الإبداع الفكرى العربى،
المتجلى فى «المقطعية» أو «الشذرية»، التى يجسدها البيت فى
الشعر، والآية فى القرآن، والحديث فى الخطاب النبوى،
والفتوى فى الفقه، والشطحة فى التصوف، والحكمة
والمقابلة فى الفلسفة، وأخيراً الخط والفسيفساء فى الفن
والمعمار.

لقد أقر ابن سينا فى مقدمة (منطق المشرقيين): «فهو
المشائى المسلم، مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع
فيها عقله». كيف اهتدى التوحيدى، المتفاعل وجودياً مع
عصره وموسوعياً مع ثقافة السلف والأحياء، إلى أفكار متألفة
نيرة، كانت له فى صياغتها اللانسقية مهلة يراجع فيها عقله،
كما يراجع حسه الجمالى ووجدانه؟ هذا هو السؤال المركزى
فى عرضنا.

لعل أحد شروط استقناف الاهتمام بالفلسفة العربية
«الكلاسيكية» يكمن فى توسيع دائرتها المرجعية إلى الفلسفة
الأدبية التى من أقطابها التوحيدى وأستاذه الجاحظ وزميله
مسكويه (محاورة فى «الهوامل والشوامل»)، وسواهم من
أمثال المعرى وابن عربى وابن حزم. إن مما يثير العجب، حقاً،
ذلك التهميش المشوب بالاستخفاف الذى يخص به مؤرخو
الفلسفة العربية التراث الأدبى عموماً والفلسفة الأدبية خاصة،
هذا فى حين أن هذه الفلسفة مع أولئك الأعلام، وعلى
رأسهم التوحيدى، تستحق مكانتها بين الفلسفات الوجودية
واللانسقية، وذلك لأنها - عدا الإلهيات التى اعتبرتها معضلة
عويصة - قد اجتهدت، هى بدورها، ووفقت فى تسليط الفكر
على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة فى هذا طريقاً تساؤلياً

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط.

أولاً: عن تجربة الوجود

١ - الترجمة الغائبة

كيف نتحدث عن وجودية التوحيدى ومعرفتنا بمنحنى حياته تكاد تكون متعذرة، إما بسبب إهمال صاحبنا التعريف بنفسه وبأطوار وجوده، وإما بسبب تقاعس معاصريه عن الترجمة له فى مصنفاتهم المخصصة، حتى إن ياقوت الحموى (وهو من القرن ٦ - ٧هـ) استغرب لكون أى مؤلف «لم يذكر التوحيدى فى كتاب، ولادمج ضمن خطاب»^(١). فالروايات حول مسقط رأسه ومآله وحول تاريخ ميلاده متضاربة متعارضة؛ سوى من معلومات قائمة على نوع من الترجيح والاستنتاج. أما هل أحب الرجل وتزوج وأنجب، وهل كان له نصيب فى عشرة النساء، وهل جال فى الأرض وكيف شب، إلى غير هذا من العناصر البيوجرافية، فذلك كله حكم الغيب والمجهول. وشأن التوحيدى فى أغلب هذه القضايا كشأن كثير من الشخصيات الفكرية فى التاريخ الإسلامى.

وهى شخصيات قلقة وحتى «كارثية» (كما نعتها لوى ماسينيون)، كالنظام وابن الراوندى والرازى والحلاج والمعري والسهورردى، وغيرهم من الأعلام الباعثين لأنظمتهم الثقافية صوراً دالة عن حقيقتها ومعناها.

لا حاجة بنا، هنا فى هذا المقام، إلى استنتاج ما هو معروف عن حياة التوحيدى ومتداول بين الدارسين فى باب «مولده ونشأته وشيوخه».. إلخ، وحسبنا أن نستشف من كلام أبى حيان عن نفسه - وهو قليل - ما يتسم بصفة البوح والاعتراف، ويتساق بالتالى مع مقاربتنا لوجوه وجوديته.

٢ - حياة ختامها حرق

إن لوقائع إحراق الكتب وإتلافها تاريخاً فى الثقافات عبر مختلف العصور والأمكنة. وللثقافة العربية - الإسلامية فى ذلك التاريخ حصّة ما زالت تنتظر من يبحث فيها من حيث هى موضوع قائم بذاته وظاهرة كلية غنية بالدقائق والدلالات. ويدخل التوحيدى فى هذه «الحصّة» على نحو متميز خاص (له فيه سلف تذكر عينة منهم بالاسم)، يدخل

من باب إقدامه هو بنفسه - أى بمحض مبادرته وفعله مع سبق الإصرار - على حرق كتبه ومحوها من الوجود. وهذا النحو الذى يبدو أن السلطة السياسية ودوائر المحنة والتفتيش، لم يكن لها فيه دخل مباشر؛ إذ إن صاحبنا، حسب زعمه، أوحى إليه بذلك فى المنام. هذا النحو فى الإنلاف الذاتى والانتحار الرمزي، يستحق منا وقفة تحليل وتأمل، لاسيما وأن فاعلها ترك لنا رسالة كان يهتف إلى القاضى أبى سهل على بن محمد يدفع بها عن نفسه أسباب كل لوم وتعتيب^(٢).

بدءاً، تجدر الإشارة إلى أن التوحيدى حرر رسالته وقد بلغ، حسب تعبيره، «عشر التسعين» (أى فى ٤٠٠هـ، وقبل ١٤ سنة من وفاته). ولوى هذا العمر المتقدم يكون المرء نزاعاً إلى كشف حساب الحياة، مقوخياً - بعد انقشاع الخدع والآمال - قول الحق، كل الحق، ولاشئ غير الحق. وما قال التوحيدى فى هذا الباب يمكن - اختصاراً - رده إلى عناصر ثلاثة تقوم مقام أسباب حرقه لكتبه وغسلها بالماء.

١/٢ الشعور الحاد بالعبث

إذا كان العبث هو ما يفسره الوجوديون بالعرضية والمجانية واللامعنى، ويمثلون عليه بأسطورة سيزيف المعروفة، فلا مراء أن الشعور به قد خالج التوحيدى بشحنات متفاوتة طوال حياته، أى حتى قبل أن «تبلغ شمس رأس الحائط» وبفسل يديه من ماء الحياة. ففى السنة التى وضع فيها كتاب (المقابسات) [٣٦٠هـ] لسمعه يقول: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حبة، وقد أضاع أكثرها، وقصر فى باقيها»^(٣). وقبل هذا التاريخ وبعد، أى أثناء إقامته بالرى، قوى شعور الرجل بالعبث من جراء ممارسته القسرية لمهنة الوراقة أو النسخ، وهى، حسب تسميته، «حرفة الشؤم» التى فيها «ذهاب العمر والبصر»، ويكتب عنها بمداد المرارة:

«لقد استولى على الحرف وتمكن منى نكد الزمان، إلى الحد الذى لا أستترق مع صحة نقلى، وتضيق خطى، وتزويق نسخى، وسلامته من التصحيف والتعريف، بمثل ما يستترق البليد الذى ينسخ النسخ، ويمسخ الأصل والفرع»^(٤).

هذا المقطع حيث يظهر التوحيدى مرتديا عباءة «الميسترويا» المتوحشة النافرة:

«والله لربما صليت فى الجامع، فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصناته وأسكرنى بتنته، فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، ملازما للحرية، متحملا للأذى، يائسا من جميع من أرى»^(٦).

فى (الصداقة والصديق)، كما فى «الرسالة» التى نحن بصدددها، وهى نصوص من ثمرات تجربة العمر أو عمر التجربة، لابد من توضيح أن صاحبها لم ينشأ عنده اليأس من الناس نتيجة إصابة ما بداء الفصام (سكيزوفرينيا) أو نين لمذهب فلسفى قبلى، بل بعد فشله فى بحثه عن الصداقة والصديق وخيبة أمله فى أرياب الجاه والسلطة ورعاة الأدب والأدباء. فالغربة التى اعترته، كما يشير النص، هى من فعل صيرورة وإساءة، كما أنها ليست جزئية أو فرعية، بل جامعة وكلية، أى فى الحال واللفظ والنحلة والخلق، حتى إنه عاشها كحالة انهيار وجودى، لا نجد أبلغ من كلماته لوصف أعراضها الجسمية والنفسية:

«من انكسار النشاط، وانطواء الانبساط، لتعاود اللعل على، وتخاذل الأعضاء منى، فقد كل البصر، وانعقد اللسان، وخمد الخاطر، وذهب البيان، وملك الوسواس، وغلب اليأس من جميع الناس»^(٧).

ولعل حديث التوحيدى عن الغربة قد بلغ أوج عمقه المضمونى وتوجهه الجمالى فى الإشارات الإلهية - وهو أيضا كتاب من الدور الأخير فى حياته - فيروى شعرا، منه هذا البيت:

لم التعلل لا أهل ولا وطن

ولا نديم ولا كأس ولا سكن

وكان تكليفه بالنسخ يأتيه بصيغة الأمر حين يصدر عن أحد حكام الوقت، كالصاحب ابن عباد الوزير البويهى لمؤيد الدولة وفخر الدولة.

للشعور بالعبث، إذن، حضور تجرى فى إدراك التوحيدى للحياة وتصوره الأشياء والعلاقات. لهذا نراه فى رسالته الموسومة أعلاه يعلل منطق الهشاشة والزوال دينيا وفلسفيا؛ إذ يقول مخاطبا لائمه وعاذله:

«عجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل:

«كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»، وكأنك لم تأبه لقوله تعالى: (كل من عليها فان)، وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشيء من الدنيا وإن كان شريف الجوه، كريم العنصر، مادام مقلبا بيد الليل والنهار، معروضا على أحداث الدهر وتعاود الأيام».

وأقرب إلى المحسوس من هذه التعليقات النظرية المجردة، تقوم الحجة - العذر عند التوحيدى، وهى المتمثلة فى هذه الهوة المتفاقمة بين العمل والعلم، وفى صدود الناس عن هذا واكتشافهم من ذاك بما لا يحتاج إلى معرفة ولا طلب فوائدها. لاجدوى العلم، بل عبثته فى محيط الناس والعصر؛ هذا ما حدا بأبى حيان إلى حرق كتبه حتى لا تفسد بفساد الزمان، وتصير بين أيدي العابثين حججا مادية عليه، تنهمه وتدينه.

٢/٢ شعور الغربة أو اليأس من الغير

لمفهوم الناس أو الغير حضور بارز فى تجربة التوحيدى الوجودية. فعدا مشيخته وأصدقائه الأقلاء الذين هم فى الواقع شركاؤه فى العلم والفقر، يمكن القول بأن ذلك المفهوم كثير العروج إلى التطير وسوء الظن والتلقى، بحيث إن كلمة سارتر «الآخر هو الجحيم» تصدق عليه من كل الوجوه. وفى نصوصه مقاطع بليغة مؤثرة، منها ما أتى مثلا فى مؤلفه (الصداقة والصديق) على سبيل الافتتاح: «وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بصديق»^(٥)، ثم

كما يكتب:

«وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه (...).
يا هذا: الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا
إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كذب، وإذا
تظاهر عذب...»^(٨).

٣/٢ شقاء الوعى بالعالم

عند هيجل في «ظاهرة الروح»، كما عند فلاسفة
الوجود عموما، تصب كل تعريفات الوعى الشقى فى كونه
وعيا متمزقا أو منشظرا بين اللامتاهى الذى يصبح كلا من
المطلق والفكر الذى يرقى إليه، وبين المحدودية التى هى قوام
الذات فى عالم المحسوس والتجربة. وشقاء الوعى، إذن،
مصدره التناقض بين الطاقات الفكرية (الحدس والوجدان
والعقل) من جهة، وبين الفكر والواقع من جهة ثانية؛ كما
أن مصدره الملازم هو معاشية ذلك التناقض ومعاناة آثار
اعتماله وتجلياته. إن هذا التعريف الفلسفى العام للوعى
الشقى يصدق بشكل أو بآخر على وعى التوحيدى بالعالم؛
أى بمحيطة الاجتماعى - السياسى وبفترته التاريخية
المحصورة. فكيف ذلك؟

١ / ٣ / ٢ «زمان تدمع له العين»

استقراء لنصوص أبى حيان، لا يمكننا أن نستعين إلا
بأحاديثه عن معيشة المسير المتوتر الذى كثيرا ما يقدمه كحجة
له على تصدع العالم وتداعى أحواله. وهكذا نراه فى رسالته
الذاتية المذكورة أعلاه يخاطب مراسله قائلا:

«إن زمانا أحوج مثلى إلى ما بلفك [عن إحراقى
كسنى]، لزمان تدمع له العين حزنا وأسى،
ويتقطع له القلب غيظا وجوى...»^(٩).

إن كلمة «أحوج مثلى» لاتدع شكاً فى شعور التوحيدى
المتأجج بفرديته أو بأناه قبالة العالم وفى مواجهته. وما يؤكد
بالملموس هذا الشعور هو إحساس صاحبه المتواتر بالشرح
القائم بين صورته الذاتية الإيجابية وبين زمان سلبى وناس
يعيش علاقاته بهم كجرح مفتوح أو كمصدر تعب وإيلام.
ومن هنا هذا الإدراك المباشر للعالم عنده من حيث هو عالم

مختل، يدل على اختلاله شعوره هو بتلقى مصير مجحف
وغير مستحق، حتى لقد تولد لديه بالتدريج وعبر محاولات
اندماجية فاشلة، ذلك الإحساس بالغربة (كما وصفناه)،
الذى ما كان لتساعد حدثه إلا أن يؤدى به فى ختام المطاف
إلى التصوف من حيث هو موقف رفض للعالم كما تسيير،
ومجاهدة لمغرياتنا بالرغبة فى عالم مغاير (أو «الدار الأخرى»)
يسوده جمال العدل والهرمونية.

لقد كان التوحيدى يستمد أسباب احتجاجه على عصره
من واقع معيشه وزخمه، فيراها فوق كل تجريد أو حكم
سبق ماثلة فى فقره وسوء طالع، كما فى (مثالب الوزيرين)
- ابن العميد والصاحب ابن عباد - وتكالب الأيام عليه. وإن
هذا ما يفسر إصراره على تبرئة ساحته من حرقه كتبه وتذكير
لائمه بما لاجدوى من تناسيه أوغض الطرف عنه:

«وأحوال الزمان بادية لعينيك، بارزة. بين مسائلك
وصباحك، وليس ما قلته بخاف عليك، مع
معرفتك وفطنتك وشدة تتبعك وتفرغك، وما
كان يجب أن ترتاب فى صواب ما فعلته
وأنتيته»^(١٠).

إن رسالة التوحيدى التى نحن بصددنا تدخل حقا فى
أرقى وأعرق الأدبيات الاعترافية التى طورها - جنس كتابيا -
مفكرون وأدباء مسيحيون؛ من أشهرهم القديس أغسطينوس
وجان - جاك روسو. ولا أدل على قولنا فى مقطع فيها ما
قرأنا أبلغ منه صدقا وأقوى معنى ودلالة؛ إنه مقطع اعترافى
لا يمكن أن نفرزه إلا لحظات التجرد واليقظة والوضوح فى
احتكاك الفكر بعمق الوجود، يقول:

«ولقد اضطرت بينهم [الناس] - بعد الشهرة
والمعرفة - فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضد فى
الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة
والعامسة، وإلى بيع الدين والمرءة، وإلى ما
لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم...»^(١١).

ليس شعور المرارة الكاسح هو وحده الذى يخترق هذا
الاعتراف المؤثر، وإنما أيضا شعور فادح بالندامة على أفعال
اضطرابية (التسول والتكدى عند الخاصة والعامسة - بيع الدين

والمروءة)، أفعال كان مردودها هباء منثورا وعبثا لا يجدر بالحر أن يكتبه.

هذا، إذن، ما يمكن رصدته اختصاراً حول شهادة أديب - مفكر محنه عصره في معيشته ومعاشه وطبع رؤيته للعالم بتشأؤمية ظلت، رغم تجذرها وقساوتها، متفتحة على الحياة من باب السخرية والهزل، وباب (الإمتاع والمؤانسة)، كما سرى في معرض تحليلنا لتجربة الكتابة عند التوحيدى. كيف تتضح معالم تلك الشهادة على محك التاريخ الواقعى.

٢/٣/٢ تصدع وإقطاع

إن فترة أزمة الخلافة العباسية التي بدأت منذ عهد الخليفة المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين، لتعطى عن العالم الإسلامى خريطة تفتورها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمرة بنى بويه فى ٣٣٤هـ / ٩٤٥م (وهم من شيعة الديلم فى فارس ومن الاثنا عشرية المعتدلين) سجلت منعرجا حاسما فى تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسية. فقد عرفت هذه الخلافة معهم، بصفة رسمية، نظام الإمرة واعترفت بهم كممثلين شرعيين لهذه السلطة الجديدة التي بدأت بفرض ذاتها مستبدلة الخراسانيين فى الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها فى إقبال الأمير معز الدولة على خلق الخليفة المستكفى وتعيين ابنه المقتدر خلفا له، ملقبا إياه بالمطيع لله.

إن الأمراء، نظرا لكونهم لم يصلوا إلى الحكم إلا بفضل قوتهم السياسية والعسكرية، كانوا يسمون دوما إلى الإبقاء على الخلافة ورعايتها حتى يحسنوا استقلال سلطنتها الشرعية، وبالتالي التمكن من ترسيخ الحكم الأميرى. ومنذئذ قامت ثنائية الحكم بين الخلافة وإمارة الأمراء كأمر واقع، وصارت مصدر آلام كبرى فى حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية، كما تجلّت عواقبها فى تمسفات نطاق الحماية الإقطاعية والإكراهات الجبائية وفى سوء مردودية الأراضي المقتطعة لقواد الجيش. وقد وصف مسكويه هذه الحال فى عهد البويهيين وصفا دقيقا شافيا^(١٢). والحياة السياسية لم تكن أقل سوءا؛ وذلك لأن الخلفاء والأمراء دخلوا فى حلقة صراعات شائكة، حيث تعبى وتبرر غاية أخذ الحكم كليا أو جزئيا كل الوسائل والإمكانات.

فى هذا الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات أصبحت مصالح الطبقات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم تعد تسعى إلى تلك الطبقات إلا لسحق تمرداتها وانتفاضاتها، أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير مسكويه. وهاتان المهمتان القمعيان كانتا موكولتين إلى مصالح «صاحب المؤونة» و«صاحب الشرطة» تحت حكم الإمرة البويهية؛ أى إلى الجيش الذى كان التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسيين: الديلمى والتركى المدعومين على التوالى من قبل الشيعة وأهل السنة؛ فكان على تلك الطبقات المنهكة بأويرة القرن وكوارثه الطبيعية أن تتحمل تبعات ذلك التنافس الذى كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه. إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتماء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الدبلوماسية، كما يروى ذلك مسكويه عن معز الدولة الذى كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص:

«فأدى ذلك على مر السنين إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقربهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية إلى هؤلاء ووقوع التقصير فى أمور أولئك، ففسدت النيات، وفسد الفريقان. أما الأتراك فبالطبع والضرارة. وأما الديلم فبالصبر والمسكنة، فاشربوا إلى الفتن...»^(١٣).

ولعل فى هذا تأكيداً لما لاحظته الجاحظ من قبل عن الجندى التركى أن «له أربعة أعين»، وأن الترك:

«صاروا فى الحرب كاليونانيين فى الحكمة وأهل الصين فى الصناعات... وكآل ساسان فى الملك والسياسة»^(١٤).

كل ما يمكن إضافته حول ظاهرة التصدع والإقطاع فى القرن الرابع يسير فى اتجاه تصديق شهادة التوحيدى الوجودية، أو على الأقل إمدادها بما يكفى من نقط الدعم

«الوزيرين»، كما تشهد أحداث حصلت له مع «الوزيرين»، نذكر منها مثلاً:

«طلع ابن عباد على يوما فى داره ، وأنا قاعد فى كسر رواق أكتب له شيئا قد كادنى به، فلما أبصرته قمت قائماً فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالوراقون أحسن من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لى الزعفرانى الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيق، فغلب على الضحك، واستحال الغيظ تعجباً من خفته، لأنه قال هذا وقد لوى شذقه، وشمخ أنفه، وأمال عنقه، واعترض فى انتصابه، وانتصب فى اعتراضه، وخرج فى مسك مجنون، قد أفلت من دير حنون» (١٨).

أى تريقا للإهانة والغيظ أنجح من تريقا السخرية و«الباروديا» اللاذعة! وفى حادثة سأل الوزير نفسه: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تنمر».

٣ / ١

بالطبع، لا يصح الاكتفاء برد التنافى والجفاء بين التوحيدى وأهل زمانه إلى أسباب ذاتية أو مزاجية صرفة، بل إن هناك عوامل عقدية ومذهبية تفسر ذلك أكثر وتنيره. وخلافاً لمن يدعى من الباحثين أن أبا حيان كان غير ذى مذهب فكري واضح المعالم (١٩)، فإن من اليسير - استناداً إلى نصوص كثيرة - نعت مذهبه بالاعتزالى - الصوفى القائم على نهج فلسفى مفتوح لا نسقى، وذلك رغم ما يكتنفه فى بعض المواضيع من غموض ناتج عن إعمال مقصود للتستر والتقية. ولو كان صاحب هذا المذهب مشتت الاختيار أو حتى تلفيقى النزعة، لما اتهم بالزندقة ومعادة الشيعة، ولما نفى من بغداد على يد محمد المهلبى وزير معز الدولة، أو لما أبعد عن بلاط الرى من طرف ابن العميد وابن عباد. والراجح أن كراهية هذا الأخير للتوحيدى يفسرها أساساً كونه «يحب العلوم الشرعية ويغض الفلسفة وما يشابهها من علوم الكلام والآراء البدعية» (٢٠). وأكثر من هذا كله، فقد ظل بعض كبار الحنابلة والمحدثين، كابن عقيل وابن الجوزى والذهبى،

والتعزيز. ولو لم يضع ما يظهر أنه ألفه فى مجال التاريخ، لكننا نوفرنا على وجه آخر لتلك الشهادة، وجه يرينا كيف يؤرخ التوحيدى للتاريخ عامة ولواقعات زمانه خاصة.

ثانياً: عن تجربة الكتابة

١ - مدلول الكتابة

لم يعرف للتوحيدى نشاط فى السياسة ولا دوران فى مصالح الدولة ومطابخها. إنه من بين النماذج الكثيرة التى تدلل على صحة ملاحظات متشابهة أبداءها مستشرقون كثرة، نذكر منها واحدة فقط ليوليوس فلهوزن:

«إن بنى العباس أحمدوا فى الناس روح الاهتمام بمسائل السياسة، بعد أن كان هذا من قبل جزءاً من الدين، وأفلحوا فى إضعاف هذا الاهتمام أكثر مما أفلح الأمويون ٠٠٠، فاندحروا (أى الناس) إلى ميدان الصناعات أو الاشتغال بالعلوم والفنون، لم يكونوا يستطيعون أكثر من التأمير سرّاً» (١٥).

وطبعاً سار على نهج العباسيين بنو بويه، وأضافوا ما يقويه... ولو أن صاحبنا حاول - بحكم الفاقة والعوز - التلازم مع دواليب الدولة ونظام الحماية الإقطاعية، إلا أن مكونات شخصيته ورؤيته للعالم كانت تحبط ذلك وتصد عنه، ومنها:

١ / ١

شعور التوحيدى بفرديته وأناه، عبر اقتناعه بتميزه العلمى والأدبى الذى لم يكن يوازيه إلا إحساسه بالحرمان وسوء الاعتراف، وهذا الشعور، كما أسلفنا، لا يتوافق مع سنة التبعية والزلفى، أى الوجود الذليل، وهى السنة السائدة فى علاقات مجتمع الإقطاع.

٢ / ١

لا توافق الرجل مع ساسة عصره وعاداتهم، كما تدل سيرته ويروى مترجموه فهو «غراً، لا هيئة له فى لقاء الكبراء ومحاوره الوزراء» (١٦)، وهو «صوفى السمى والهيئة» (١٧). إن اللاتوافق ذاك كان يذهب أحياناً كثيرة إلى حد التنافر

التصوف حين بدا له هذا كسبيل تكيف وتحمل يعلم التشقق والتوكل، وكباب مفتوح على سدره المنتهى ونداء المطلق. أما قبل تحوله الصوفي، فقد كان أبو حيان يرى أن:

«هذه العاجلة محبوبة، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مسطوية، والدنيا حلوة خضرة، وعذبة نضرة»^(٢٥).

لذا، قد تصح عليه قولة الجنيد الشهيرة:

«ما أخذنا التصوف عن القليل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المأكولات والمستحسّنات».

إن تصوف التوحيدى لمن ذلك الصنف الذى تقوم بينه وبين المجتمع علاقات تنافر وتجاذب، ويظهر معه وجه المتصوف كمؤشر من المؤشرات الاقتصادية، من حيث إن سلوكه التشقى يترتب على حالة القلة والتدرة المنحدرة من توزيع غير عادل للموارد والخيرات، كما يعمل على إسقاط الوسائل والغايات المحسوسة، حتى يخلى المجال للمطالبة بالمطلق كمطالبة لا أعظم منها ولا أبهى، وذلك وإن لزم الفقراء «الحج العقلى إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى». وقد نرى فى دعوة التوحيدى هاته تأثراً ما بالحلولية الحلاجية، خصوصاً أنه يكتب فى أحد ابتهالاته: «يا من الكل به واحد» وهو فى الكل موجوده^(٢٦)، لكن الأسبق على هذا التأثير (وحتى على تأثير نظرية الفيض الأفلوطينى) قد يكون بالأحرى حاجة صاحبنا إلى فكرة وحدة الوجود من حيث هو متنفس لحياة الضيق والانقباض، هذا المتنفس الذى لم يبحث عنه فى الربط والخوانق الصوفية، بل فى (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية)، فضلاً عن أقوال سادة العلم والحكمة، شيوخه وأساتذته، وهم - من معاصريه: أبو سعيد السيرافى، وأبو سليمان السجستانى ويحيى بن عدى وعلى بن عيسى الرمانى.

٢ - دال الكتابة

ليس التوحيدى أول ولا آخر من جرب الوجود عبر مسالكه الوعرة ولحظاته الحرجة، إلا أنه يدخل فى صنف

يتناقلون الكلام عن أن زنادقة الإسلام ثلاثة: الراوندى والتوحيدى وأبو العلاء المعرى. وقالوا: «إن أشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنهما صرحا ولم يصرح، أو «لأنه مجمع ولم يصرح»^(٢١).

عاش التوحيدى فى فترة صعود السنية الأشعرية، المصحوب بالدعوات إلى غلق باب الاجتهاد، وهى أيضاً فترة انتكاس المعتزلة السياسى (بعد محتهم أيام الخليفة المتوكل) وانصهار «نهضتهم الثانية»، مع المعتزلين تحت الإمرة البويهية، فى قضايا الميثاقية والخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات، بعيداً عن حلبة السياسة وعن «الأصول الخمسة»، فلم يبق فى مقدور أولئك إلا طلب «كشف الحساب» المعتزلى والخوض فى إظهار المسائل فى الخلاف بين البصريين والبخاريين، كما فعل أبو رشيد النيسابورى. ومع أن التوحيدى لم يحد عن تلك القضايا ولم يدع إلى إعادة إحياء «الأصول الخمسة»، إلا أن مبدأ نفي الصفات عن الله (أو «التعطيل») ظل عالماً به كتهمة لا بد له من تحمل صكها وعواقبها. لكن يبدو أن صاحبنا بقى معتزلياً؛ لا من حيث مضامين الأفكار التى قال بها أعلام المذهب فى القرنين الثانى والثالث، بل من حيث روح الاعتزال المتجلية فى ممارسة النظر والتناظر حول المسائل العقلية وحتى الدينية الأكثر عمقاً وجذرية، ومنها على سبيل التمثيل فقط فى (المقاسبات): «فى عجب شأن أهل الجنة وكيف لا يملون النعيم والأكل» (المقابلة ٣٥)، «فى أن الإنسانية أفق الإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع» (المقابلة ٣٧)، «فى معرفة الله تعالى ضرورة هى أم استدلالية» (المقابلة ٤٣)، «فى أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخاطر والإلهام» (المقابلة ٥٥)، «فى هل يقال إن البارئ تعالى لا شئ» (المقابلة ٣٠)، «فى أن اسم العقل يدل على معان كثيرة» (المقابلة ٨٣) .. إلخ؛ وكذلك هذه الأمثلة من كتاب شيق آخر فى مسألة الانتحار^(٢٢)، أو فى توافق الزندقة وفعل الخير وإيثار الجميل^(٢٣)، أو فى «ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان»^(٢٤) .. إلخ.

أما التصوف، فإن التوحيدى فى تقديرنا قد جاء إليه من معاناته حالة الفقر، رغم أن بذور ميله إليه قد بثها فيه منذ سن الشباب شيخه أبو سعيد السيرافى. نقول بأنه جاء إلى

هؤلاء الأحياء الأقباء الذين وفقوا فى تحويل تجليات الوجود ورجائه إلى عمل أدبى نابض بالحياة كما ببلاغة التعبير والإيصال. كيف يتم هذا التحويل عند كاتبنا، وبأى أشكال لفظية أو دالية؟

٢ / ١ - وعى بلاغى متوهج

لم نجد بين من نسميهم مع كرد على «أمراء البيان» أحدا تألق وعيه بالبلاغة وتوهج مثل أبى حيان التوحيدى وأستاذه فى هذا الباب المخصوص الجاحظ. بل إن الأول عبر غير ما مرة عن وعيه ذاك بالتنظير كما بالتمارسة. ولعل أهم عامل فى ذلك ما آلت إليه الخطابات الكلامية والفلسفية المشائية فى القرن الرابع من توحش فى الألفاظ والمعانى ومن لغة عويصة متعسفة، وذلك كله فى طرق أبواب مغلفة وملفات مستحيلة كالإلهيات، أو فى الحديث عن النفس من حيث جوهرها العقلى... إلخ.

مع التوحيدى، يمكن الحديث عن منعطف فى تاريخ النثر والفكر العربى، صارت بمقتضاء الفلسفة من دون بيان لا تستساغ، وصارت الشفافية تأشيرة مرور العقل إلى مناطق الفعل والتواصل. لذا، نسميه بقول بصيغ متعددة ما قاله فى هذا المقطع الثاقب:

«فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو، كان بالكلام أسهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء فى أمر. فإن شدا، بعد ذلك، شيئا من المنطق، فقد سبق جميع الناظرين» (٢٧).

إن اللغة فى تجربة الكتابة ليست مجرد وسيلة أو أداة تعبيرية تخدع غاية مضمونية ما وتصبو إليها، بل هى عالم فى حد ذاته، شديد الالتحام بعالم النفس والإدراك، إنها فضاء الكلمات التى تأتى معها الأشياء إلى الوجود، وحتى المقولات المنطقية والذهنية الخالصة. والتوحيدى كان عارفا بهذا، كما تشهد نصوص كثيرة لعل من أهمها تلك المناظرة الشهيرة

بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى (٢٨)، التى أظهر أبو حيان فى روايتها ميله إلى موقف معلمه السيرافى القائل بضرورة الربط العضوى بين اللغة والفكر والنحو والمنطق. أما البلاغة فما هى إلا العلاقة السعيدة الجميلة بين اللغة وأشياء العالم ومعانيه، وهذه العلاقة هى الأساس علاقة مطاوعة وتناسب وتوافق. وكم كان التوحيدى ملحا على هذا البعد حتى ينزه البلاغة عن محسنات البديع من جناس وسجع وعن كل زخارف التكلف التى يمجها ويفضحها عند ابن العميد وابن عباد:

«والذى ينبغي له أن يبرأ منه، ويتباعد عنه، كما يكتب، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن رسم به مقت، ومن اعتاده سخف. والتكلف، وإن كان هكذا فى كل ما دخله وتخلله، فإنه فى البيان أبين عوارا، وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة» (٢٩).

وإذا كان أبو حيان يصف التكلف بكل هذه النعوت القدحية، فلا أنه يرى فيه، سواء مع اللفظ أو مع المعنى، شكلا من أشكال العبودية أو التمسيد خارج دائرى الطبيعى والعقلى، وهكذا يسجل فى مايمكن اعتباره بيان الكتابة أو دستورها عنده:

«ومن استشار رأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة، علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ، وأنه متى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حركاً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حركاً، فقد جمع بين متنافرين بالجواهر ومتناقضين بالعناصر» (٣٠).

حرية اللفظ والمعنى إن هى، إذن، إلا تحررها من طقوس التبرج والبهرجة، ونزوعهما إلى امتلاك سر السهل الممتنع فى ترجمة التجربة الوجودية إلى تجربة الكتابة الخصبة المسؤولة:

«والسر كله، كما يسجل، أن تكون ملاطفاً لطبعك الجيد، ومسترسلاً فى يد العقل البارع،

ومعتمداً على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض مع جزولة في معروض ~~سهولة~~ ورقة في حلالة بيان، مع مجانية الخطاب، وكراهة المستكره^(٣١).

٢ / ٢ الكتابة بالشذرة

«الشذرة - كما نقرأ في (لسان العرب) - قطع من الذهب يلقط من المعدن من غور إذابة الحجارة، وما يصاغ من الذهب فرائد يفصل بها اللؤلؤ والجواهر [...] وقيل: الشذر هو اللؤلؤ الصغير واحدته شذرة. ولعل في هذه الصور والتشبيهات الحسية ما يعبر مجازاً عن كنه الكتابة الشذرية وطبيعتها. إنها قطع وفرائد تلتقط أو تصاغ من معدن كريم وطاقة الإنسان الخلاقة، ألا وهو الفكر. ويضيف (لسان العرب): «تشذرت الناقة إذا رأت رعيًا يسرها فحركت برأسها مرحاً وفرحاً». وكذلك شأن الكتابة الشذرية في حقول الفكر اللانسي، حيث تجد مرئها الطبيعي وهواءها الضروري. إنها في صراع الأفكار والمذاهب لا تخشى إلا التشذرة، أي «النشاط والسرعة» من حيث هي أسلوب وصراخ، تعمل بالتحرك السريع الخاطف، وتقوم على ذاكرة وحساسية خاصتين بعقد الوجود الإنساني، وبمكامن الذات ومضاميرها. لذا، كانت على مرتفعات المثون والحمولات تخشى وتهرب من فراغ كل حشو وكل إطناب، لتحكم التركيز والاقتصاد في مايتسنى لها وصفه واستثماره على صعيد الكينونة والأغراض^(٣٢).

إن كل هذه الصفات للكتابة الشذرية تنطلق بالأساس على كتابة التوحيدى الذى لم يكتب من مساحة جرحه وبوزن غصته إلا شذرات أنت غالبا في شكل مقابسات وأسئلة ورسائل وأدعية وابتهالات، أو في شكل ثمرات حوارية وطرائف حكمية، كالتى أثبت ليهامى (الإمتاع والمؤانسة) الأربعين. ففي خضم الأسئلة الوعرة وقضايا الوجود الشائكة، كان فكر التوحيدى مطالبا يتحمل أعباء المسؤولية الثقافية، التى ألزمته بانخرافات حبوية واجتهادات على جبهات عدة متواصلة. وبالتالي، لاشئ كان يبرر الكتابة عنده إلا قيامها بالتعبير عن عوز وخصاصة، أو للميل إلى تمويش الشغرات والثقوب في حياته ونفسه. وهنا، بوجه خاص أمكن للحديث

الشذرى أن يكون عنده أكثر من سواء، ذا تأثير بليغ وفعالية ناعمة، من حيث قدرته على إيقاظ الوعى وإذابة صقيع الغفلة والضجر.

على صعيد نظرى عام، فرضيتنا أن إيمان التوحيدى بالفرد وبفكرة النجاة هو الذى حدا به، في حقل الكتابة، إلى إدراك إمكانات الشذرة التعبيرية ونجاعته التبليغية، وذلك ربما بحكم أن الشذرة والفرد كلاهما مقطع. وإن كان أبو حيان قد تألق في تلك الكتابة؛ فلأنه عرف كيف يدير انصواءه الإيجابى الخلاق في أهم محرك لنمط الإبداع الشقافى العربى، وهو المحرك الذى عمل بقوة وفاعلية، سواء في القرآن والحديث والفقه، أو في الفلسفة الحكمية والشعر والتصوف والمعمار والخط والأرابيسك أو العرسة ... وتعلم أن كل هذه العناصر والمعطيات قد اعتمدها بعض المستشرقين كأوليبرى ورينان وماكدونالد وجيب، للقول على سبيل التقيص بذرية الذهنية العربية وفقدانها معنى القانون والنسق. ومع أن هذا الزعم ينم عن مبالغة وتطرف، فإننا في مجال الإبداع نرى أن تلك المعطيات والعناصر نعمة كان التوحيدى من أكبر مستثمرى طاقاتها ومدخراتها إلى جنب أعلام كالحلاج والرومى والنفرى والسكندرى وابن عربى، وغيرهم.

٣ - دلالة الكتابة

إذا كانت الدلالة في تنظير السيميولوجيا هي مظهر الخطاب في العلاقة العضوية بين الدال والمدلول، فإن التوحيدى كان شديد الإدراك لها بوصفها بؤرة التفاء وانصهار بين صنفين من التضمين، بلاغى وفكرى، كما يدل عليه أكثر من مقطع، فهو الناصح: «ولا نعتق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ»^(٣٣)؛ وهو القائل:

«وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده [الإنسان] من الجارية العذراء والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزيئة المحلين»^(٣٤).

إن دلالة الكتابة التوحيدية، رغم ما يمتورها أحيانا من فوضى الموضوعات (كما في «البصائر والذخائر» على وجه

كلمة ختامية

لا صلاح لهذه الكلمة إلا فى الإشارة إلى حداثة التوحيدى. فأعمال هذا المفكر - الأديب تعطينا الدليل الملموس على خطأ تصور الحدائة ضمن زمنية «دياكرونية» أى عمودية خطية تجعل الجدة والجدارة حكرا على اللاحق دون السابق، والخلف دون السلف. فكما وقف ماركس بمبادئه التاريخية متعجبا أمام قدرة فن النحت اليونانى على مداومة الانفعال الجمالى فى نفوس المشاهدين من كل العصور المتعاقبة، فكذلك شأن وقوفنا على نصوص كثيرة للتوحيدى وغيره من كبار المبدعين العرب الذين ما زالت تربطنا بهم علاقات تواجد وتواصل تخترق الحقب وتحيا فى زمنية «سكرونية» اثتلافية. إن الحدائة معهم عنوان وصنو لتاريخ التجليات والإشراقات الإبداعية عبر كل الفضاءات والأزمنة.

فى سنة ٤١٤ هـ توفى أبو حيان التوحيدى بعد دخوله فى مرحلة صمت واستتار، دامت أربعة عشر عاما، مرحلة تعددت فيها الروايات وتضاربت، وإن كانت رواية ياقوت الحموى أنسب عندنا وأرجح؛ إذ تخبر أنه صار إذ ذاك «عمدة لبنى ساسان» (٤٠)، وهم فرقة من المتسكمين المتسولين. وأيا ما كان فى نهايته، فإننا اليوم أمام ثمرة عمره ووجوده وقد استحالت إلى نصوص متألقة، تنبض حياة وحدائة لكوننا - إذ نريد أن نشير إلى مقاطعها الأكثر قوة وجذبا - نأخذ فى الإشارة إليها كلها، أو إلى أغلبها. وقد نقول عن صاحبها ما يقوله شيبرون عن بوذا وشونهاور بأننا لانقرأه اليوم من دون أن «نمضغ الوردى».

للتحديد، لثمتاز فى الغالب الأعم بحسن المعالجة والطرح، المرفقين باهتمام موسوعى تجميعى (لعله الرد المعرفى على واقع التصدع السياسى القائم)، كما بتسييد المتعة (أو ما يسميه بارت «لذة النص») من حيث هىمنة حياة وتواصل بين المبدع وثقافته المحصلة ونصوصه الموضوعية، كما بين المبدع ومتلقى نتاج إبداعه. والمتعة عند التوحيدى لا تخطب ولا تقتصر مجرد التلهى وترجية الوقت، بل لأنها «عربون» البعد الجمالى بوصفه البعد الأجدر والأبقى، ولأنها كذلك تزيق لما كان يخيم على القرن الرابع كشبح مخيف، أى «الهم [الذى] يهدم البدن، وينفص العيش، ويقرب الأجل» (٣٥)، أى السأم والضجر، الماثلان عند كاتبنا، كما عند أستاذه الجاحظ من قبل فى عويس المسائل ومستغلقها، كما «فى طريق العلماء الذين كانت كتابتهم ثقيلة لكثرة مافيهما من الجد وإظهار العلم» (٣٦)، هذا فى حين أن التوحيدى يربط الحديث والمحادثة والقول والثقافة بالحاجة الوجودية إلى الهزل والنشوة وانسراح الصدر؛ إن فى المحادثة، كما يكتب «تلقيا للعقول وترويحاً للقلب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب» (٣٧).

المتعة دليل للكتابة ودلائنها، لا يمكن أثناء حصولها إلا أن تؤزم كل دوجمائية وتمعل أسباب تشنجه. وذلك «لأن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأه فى كل وجوهه» (٣٨)، ثم لأنهم «زمانيون، مكانيون، خياليون، وهميون، ظنيون» (٣٩)، كما تدل على ذلك أحوالهم ومقالاتهم.

المواش:

- (١) ياقوت الحموى، معجم الأديباء، القاهرة ١٩٣٦، ج ١٥، ص ٥.
- (٢) راجع الرسالة فى رسائل أبى حيان التوحيدى، نشرها إبراهيم الكيلانى، دمشق ١٩٨٥، ص ٤٠٤ - ٤١٤.
- (٣) المقاييسات، تحقيق حسن السندوبى، القاهرة ١٩٣٩، ص ١٣٥.
- (٤) ياقوت الحموى، معجم الأديباء، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ١٣.
- (٥) الصداقة والصدق، دمشق ١٩٦٤، ص ٩.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٦.
- (٧) رسائل....، ص ٤١٢ - ٤١٣.
- (٨) الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضى، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٢ - ٨٣.
- (٩) رسائل....، ص ٤١١.

- (١٠) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.
- (١١) المرجع نفسه، والصقفة نفسها.
- (١٢) مسكويه، مجارب الأمم، نشر هـ. ف. آمدرورز، القاهرة ١٩١٥، ج ٦، ص ٩٧ - ٩٩. إن بروز العسكر في الحكم كان مملاً، تحت حكم البويهيين وفي عهد السلاحفة بصفتها أنسل، عن تحول النظام الاقتصادي النقدي القائم على مداخل بيت المال (التي كان ريعها ينفق بنسبة ما في أداء أجور الجنود وباقي مستخدمي الدولة) إلى نظام إقطاعي عقاري تقتطع بمقتضاه أراض وضيعات لتمنح، مدى الحياة، إلى الضباط الذين يقومون في مقابل ذلك بجعل رجالهم في خدمة الحكم المركزي. وقد كان سبب ذلك التحول راجعاً أساساً إلى تدهور مداخل الضرائب وسوء الحالة السياسية والمالية.
- (١٣) المرجع نفسه، ج ٦، ص ٩٩ - ١٠٠.
- (١٤) رسائل الجاحظ تحقيق، ع. هارون، القاهرة ١٩٦٤، رسالة في مناقب الترك، ج ١.
- (١٥) بولبوس فلهوزن، الدولة العربية وسقوطها، نقله عن الألمانية عبدالهادي أبو ريذة وحسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٣٩.
- (١٦) ابن خلكان، ولغات الأعيان، القاهرة ١٣٩٩، ج ٢، ص ٥٨ - ٥٩.
- (١٧) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) مطالب الوزيرين، نشره الكيلاني، دمشق ١٩٦١، ص ٩٩.
- (١٩) انظر مثلاً الكيلاني: رسائل...، ص ٩٥. ومن أغرب ما يصرح به هذا الباحث المتخصص: «إن هذه النقصان كلها جعلت من المقابسات كتاباً غامضاً في كثير من أبحاثه، ضفيل النفع والفائدة» [!] (ص ٩٤). وهناك أحكام أخرى عنده لا تمت إلا إلى سيكولوجيا بدائية جاهزة، من صنف الكلام عن «اعتلال طبع التوحدي» (ص ٥٩) و«مركب نفس في نفسه» (ص ٦٣)، إلخ.
- (٢٠) ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة ١٩٣٣، ج ١١، ص ٣١٥.
- (٢١) انظر رواية السبكي ودفاعه عن التوحدي في طبقات الشافعية، بيروت (د.ت) ط ٧، ج ٤، ص ٣-٢.
- (٢٢) التوحدي، مسكويه، الهوامل والشواهد، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٩٥١، المسألة ٥٦، ٥٧.
- (٢٣) المرجع نفسه، المسألة ٧٧.
- (٢٤) المرجع نفسه، المسألة ١٧٣.
- (٢٥) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت (د.ت)، ج ١، ص ١٣.
- (٢٦) المقابسات، ص ١١٣.
- (٢٧) رسالة في العلوم، ضمن رسائل التوحدي، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.
- (٢٨) انظر في الإمتاع... ج ١، ص ١٠٧ - ١٣٨.
- (٢٩) رسالة في العلوم، ضمن رسائل التوحدي، ص ٣٤٠.
- (٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٤٠.
- (٣١) البصائر والدخائر، تحقيق الكيلاني، دمشق ١٩٦٤، ج ١، ص ٣٦٥.
- (٣٢) أنظر مؤلفنا كتاب الجرح والحكمة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨ (ط ٣).
- (٣٣) الإمتاع... ج ١، ص ١١٥.
- (٣٤) رسالة الحياة، ضمن رسائل التوحدي، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- (٣٥) الإمتاع... ج ٣، ص ١٥٣.
- (٣٦) آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة أبو ريذة، القاهرة ١٩٤١، ج ١، ص ٢٩٥.
- (٣٧) الإمتاع... ج ١، ص ٢٦.
- (٣٨) المقابسات، المقابلة ٦٤.
- (٣٩) الإمتاع، ج ٣، ص ١٩٥.
- (٤٠) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، المرجع المذكور، ج ١٥، ص ٥.



الاغتراب

عند أبى حيان التوحيدي

«دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي»

حسن محمد حسن حماد*

تمهيد: حول الفلسفة والاغتراب

ترتبط الفلسفة بظاهرة الاغتراب ارتباطاً وثيقاً، بل يمكن القول إن الفلسفة هي نتاج للاغتراب. ونستطيع الاستدلال على هذا الانتراض من خلال قرائن عدة: فالفلسفة كما تعلمنا وليدة الدهشة، والدهشة وليدة الغربة، والغربة وليدة الإحساس بالمسافة بيني وبين الأشياء. ولنستعد مرة أخرى مقولة هيجل: «إن المعروف مجهول لأنه معروف»، فالدّهشة - وفق هذا المعنى - هي أن نرى الأشياء كأننا نراها للمرة الأولى. إن آلاف الأشياء التي نمر أمام الإنسان العادي ولا تلفت انتباهه قد تبدو واحدة منها شديدة الغرابة بالنسبة إلى الفيلسوف. وهذا ما يجعله يفصل عن نيار الوعي اليومي كي يقف متأملاً وحائراً ومتسائلاً تجاه أية ظاهرة من تلك الظواهر التي لا تثير انتباه الإنسان العادي. لماذا؟ لأن روح الفلسفة هي الانفصال والعزلة، فلا يمكن أن نمارس التأمل الفلسفي ونحن مستغرقون في الأشياء الجزئية، ومتطابقون مع الواقع القائم، ومستسلمون لسلطة الدهماء أو الحشود. ولهذا،

فليس غريباً أن يكون ألد أعداء الفلسفة هم الدهماء، وليس غريباً أيضاً أن يكون موقف الفلاسفة من الجماهير أو عامة الناس موقفاً سلبياً، وعدائياً في بعض الأحيان. وهكذا كان موقف هيرقليطس من الجماهير في عصره، فلجأ إلى الإلغاز في الكتابة حتى لا يفهمه إلا الصفوة، وكان احتقار أفلاطون للجماهير يقترب من النزعة الفاشية. أما ابن رشد الفيلسوف العربي المسلم، فيجعل التفكير العقلي الفلسفي قاصراً على الخاصة ويحرم منه عامة الناس، خوفاً من ضلالهم وانحرافهم عن صحيح الفكر والدين. والفلسفة الوجودية، بشكل خاص، تجعل من التمرد على سلطة الحشود شرطاً ضرورياً من شروط التحرر الإنساني، فيها هو كيركيجور في كتابه (العصر الحالي) الذي كتبه في عام ١٨٤٦ يعلن كراهيته الشديدة للحشود، ويهاجم النزوع الحديث نحو المساواة بوصفه نتيجة لهيمنة الرأي العام وثورة الدهماء، ويرى أن الخطر المباشر لانتصار المساواة هو سيادة الكل المجرد فوق الفرد. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى التضحية بالفرد من أجل قوة مجردة هي قوة المجموع، ومن ثم فهو يؤكد أن النضال ضد الجمهور لا يقل أهمية عن النضال ضد أي نوع من أنواع الاستعباد أو

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الرقازيق.

خلقها وصياغتها - تماماً كما يفعل الفنان - بصورة تتسق مع قيم العقل والنزوع الإنساني نحو الكمال. وهذا النزوع في حد ذاته نوع من التمرد على اللحظة الراهنة، وثورة دائمة للذات على ذاتها وعلى النقص الكامن في قلب الوجود. والذات لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بعلوها على وجودها الجزئي ورفضها الإذعان لسلطة السائد والمألوف من الأشياء. وغنى عن القول أن هذا الاغتراب الفلسفي اغتراب إيجابي، لأنه في نهاية الأمر يصب في تيار الطموح الإنساني الذي يستهدف خلق الفردوس الأرضي، حتى ولو كان في النهاية ضرياً من ضروب اليوتوبيا.

أولاً: الفلاسفة المغتربون

إن تحليلنا السابق لعلاقة الفلسفة بالاغتراب يؤدي إلى نتيجة مؤداها أن كل الفلاسفة مغتربون، وقد يكون هذا صحيحاً إلى حد ما، أو على الأقل يمكن القول بشكل عام إن التفكير الفلسفي تفكير اغترابي بالمعنى الذي سبق إيضاحه، لكن علينا أن نفرق بين ثلاثة مستويات فيما يتعلق بالفلاسفة المغتربين:

١ - المعنى العام الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة، يعني أن الموقف الفلسفي هو موقف تجاوز، وبالتالي موقف انفصال واغتراب، ولو بشكل مؤقت.

٢ - الفلاسفة الذين بحثوا ظاهرة الاغتراب ولكنهم لم يعيشوا الاغتراب من حيث هو تجربة وجودية ذاتية. ومن هؤلاء نذكر: هيجل وماركس وليريك فروم، وإن كان هذا الحكم أمراً بالغ الصعوبة؛ لأننا لا نستطيع أن نجزم مثلاً أن هيجل لم يكن مغترباً عن عصره، ولكن المعنى الذي نبغيه هو أن هؤلاء درسوا الظاهرة على أنها أمر خارجي وموضوعي، ولم يتعاملوا معها بوصفها تجربة وجودية، أو درسوها بنوع من التأمل الذاتي أو الاستبطان.

٣ - الفلاسفة الذين عاشوا الاغتراب بوصفه تجربة خاصة، وعبروا عنها من خلال كتابتهم الفلسفية وتأملاتهم الذاتية. ومن هؤلاء نذكر: أبو حيان التوحيدى وكيركيجور ونيشيه. ولعل أهم هؤلاء، فيما يتعلق بقضيتنا من وجهة

ضد حكم الأمراء والبابوات. إن النضال ضد الجمهور، كما يراه كيركيجور، هو نضال ضد الزيف، ضد الحبس والحقارة الوحشية، ضد ضياع الحقيقة، والسبيل الأوحى أماناً هو أن نفرض على ذاتنا العزلة بوصفها الطريق إلى الحقيقة^(١).

وموقف نيتشه لا يقل ضراوة عن موقف كيركيجور؛ فهو يمجّد الأقلية الأرستقراطية ويحتقر الأكثرية الضعيفة التي ينبغي أن تظل في رأيه مستعبدة^(٢). وسارتر برغم ميوله الاشتراكية لم يتردد في وصف الآخرين بأنهم «الجحيم». قد يعترض البعض على هذه النظرة بالقول بأن الصورة ليست قائمة على هذا النحو، وأن هناك فلسفات لم تبدأ من العزلة ولم تنفصل عن قضايا الواقع؛ مثل الفلسفات المادية والتجريبية والماركسية. والأخيرة، بشكل خاص، لا ترى الحقيقة في الانفصال عن الجماهير وإنما العكس، من خلال الالتحام بنضال تلك الجماهير. وبالطبع، لا توجد قاعدة مطلقة لأية فكرة. ونحن في النهاية نمارس التفكير، بمعنى أننا لانصل إلى آراء نهائية أو آراء لها طابع الحقيقة، ولكن الذي أعنيه بموقف العزلة أن الإبداع الفلسفي هو نتاج موقف عزلة، نتاج مسافة بين الفيلسوف والواقع. إنني لا أتصور أن ماركس كتب «الإيديولوجيا الألمانية»، أو (رأس المال)، وهو جالس بين جموع البروليتاريا. والصورة الدرامية التي يصور بها بعض الكتاب سارتر وهو يؤلف كتبه ومسرحياته على أحد مقاهي باريس، إنما هي صورة ساذجة، لأن العزلة التي نعنيها ليس معناها أن الفيلسوف رجل يجلس في برج عاجي وفي عزلة كمزلة الراهب، إن عزلة الفيلسوف هي عزلة سيكولوجية، وانفصاله انفصال يتم عبر دائرة الوعي، وليس خارج دائرة الواقع.

إن الذي يؤسس عزلة الفلسفة أو «الاغتراب الفلسفي»، إن جاز التعبير، هو موضوع التفكير الفلسفي. والتفكير الفلسفي في صورته المختلفة ينزع دائماً إلى «المثال»، وبالتالي فهو تجاوز لكل ماهو جزئي وعارض. ومن ثم، فإن مهمة الفلسفة كما يرى هيرت ماركيز هي صون الحقيقة من الضياع، والإحابة بالعقل بوضعه الواقع الأصيل المقابل للواقع اللاإنساني الزائف^(٣). بعبارة أخرى، إن المثال ينزع عن الأشياء طابعها المؤقت ويحطم قدسيته الزائفة ليعيد

الشخصي، وهو جانب من الصعب أن نلّمسه في «الإمتاع والمؤانسة» وفي «المقاييسات» أو «الصادقة والصدق»، وهذا الاستقلال الروحي دليل قوى على النضوج وغنى التجارب في حياة يستمر منحنى التطور فيها على نحو مطرد^(٦).

والكتاب ليس فيه أدنى إشارة إلى أحياء أو أحداث. والشخص الذي يشير إليه التوحيدي في بعض الأحاديث، أغلب الظن أنه شخص خيالي، أعني الآخر المتخيل كى تتم دائرة الحوار النفسى أو المناجاة^(٧) وهذا ما يعكس مدى إحساس التوحيدي بالاغتراب والتوحد مع الذات. والنبذة الغالبة على معظم ابتهالات أبي حيان في «الإشارات» هي نبذة النبي داود في مزاميره، خصوصاً حينما نراه يعمد إلى معاتبة الذات الإلهية بخشوع وذلة، فيقول:

«إلهنا! إن ذكرناك نسينا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن اعترفنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أحرقتنا، وإن توجهنا إليك أتمبتنا...»^(٨).

ويبدو أن التوحيدي قد كتب «الإشارات» في مرحلة متأخرة من حياته لذلك نجد:

«... فيه صرخة أليمة لأمل خائب تكسرت عليه نصال الخيبة بعد الخيبة، وفيه عزوف رقيق، ولكنه عميق، عما يربطه بالمعالجة، واستدعاء متوسل لكل ما تلوح منه بوارق الآجلة، وفيه شعور بهوة هائلة تغفر فاها في نسيج الوجود، وفيه طعم الرماد يتذوقه المرء في كل عبارة وإشارة»^(٩).

أخيراً، يلتقى هذا الكتاب في أوجه عدة مع كتاب كبير كيجور (الخوف والقشعريرة)، وأيضاً مع كتاب بول تيليش (زعزعة الأساسات) فكل منها يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منها يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهم صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة في الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز جدران الذات.

نظري، هو: أبو حيان التوحيدي، لأنه من ناحية عايش الاغتراب بوصفه تجربة، وعبر عنه بصورة فلسفية رائعة، من ناحية أخرى. ورغم أن كبير كيجور، ويتشبه قد عايشا تجربة الاغتراب بطرق متشابهة مع التوحيدي، إلا أننا لن نجد عندهما تحليلاً مفصلاً لتجربة الاغتراب، على النحو الذي نلقاه عند فيلسوفنا العربي.

ثانياً: لماذا يعد التوحيدي وجودياً

هناك أسباب عدة تحمّلنا على وضع أبي حيان التوحيدي ضمن دائرة ما يسمى بالفلاسفة الوجوديين، ويمكن حصر تلك الأسباب فيما يأتي:

١ - إن الوجودية كما يذهب عبد الرحمن بدوي من أقدم الاتجاهات الفلسفية؛ لأن العصب الرئيس لهذه الفلسفة هو أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود. والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها في تجاربه الحية وفي مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثاني، فهي تأمل مجرد للحياة من خارجها ودراسة الوجود من حيث هو موضوع. ومن هنا، يمكن لنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا الحياة بوصفها تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور، ونذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر: سقراط في العصر اليوناني، والحلاج والسهورودي والتوحيدي في العصور الوسطى الإسلامية، وأوغسطين في العصور الوسطى الأوروبية، وبسكال في مستهل العصر الحديث^(٤). وكبير كيجور نفسه قد جعل من سقراط المفكر الوجودي بلامنازع في بلاد اليونان القديمة^(٥).

أبو حيان التوحيدي ينتمي، إذن، إلى هذا التيار المتسع الذي لا يمارس التفلسف بوصفه فعلاً عقلياً مجرداً وإنما بوصفه تجربة حية معيشة، وهذا ما نلّمسه بشكل خاص في أهم كتبه وأعذبها وهو كتاب «الإشارات الإلهية»، وأسلوب الكتاب - كما يقول عنه عبد الرحمن بدوي:

«... بالغ أعلى درجة نضوج نلّمسها لدى التوحيدي وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب

٢ - الوجودية كما يعرفها ماكس كوربي هي: «... أسلوب في التفكير، أسلوب يمكن أن يؤدي بمن يعتنقه إلى مجموعة من الآراء شديدة التباين حول العالم وحياة الإنسان فيه»^(١٠)، والسمة العامة التي يتميز بها هذا الأسلوب في التفكير: إنه يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، والذات عند الفيلسوف الوجودي ليست هي الذات المفكرة بالمعنى الديكارتي، وإنما هي الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزاً للشعور. ولهذا، فإن هذا الأسلوب في التفكير يبدو في بعض الأحيان مضاداً للأسلوب العقلي والوجودي، يفكر بطريقة انفعالية كمن اندمج في الوقائع الفعلية للوجود^(١١). وهذا ما يعبر عنه «ميجل دي أونو مونو» بقوله:

«... إن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام وهو يخاطب أناس من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذي يتفلسف»^(١٢).

وإذا رجعنا إلى فيلسوفنا العربي، نجد أنه جعل من الوجود البشري محور تساؤله وأساس تفلسفه، فنجده في كتبه المختلفة يدرس الإنسان في جوانبه كافة: اللغة، الألم، المعرفة، السأم، الضحك، القلق، أو كما سماه التوحيدى «الخوف بلا مخيف»، الزمن، الحرية، الانتحار^(١٣). ولنتوقف عند هذه الظاهرة الأخيرة لتتعرف طريقة التوحيدى في فهم تلك الظواهر الإنسانية. فهو يعلق على مشاهدته رجلاً وهو يتحرق في الطريق العام هرباً من رجال الشرطة بقوله:

«من قتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا: قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول؟ فإن كان أحدهما غير الآخر فكيف نواصل مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذلك فكيف نواصل مع هذا الاتصال؟»^(١٤).

وكل هذه الأسئلة تنم عن عقلية وجودية تفسر الانتحار من خلال التناقض والتناحر القائمين داخل النفس البشرية.

٣ - تتمايز الوجودية من حيث هي اتجاه فلسفي بالموضوعات التي تدرسها. والموضوعات التي تتكرر لدى فلاسفة الوجودية في معظمها تنسم بالطابع السلبي والمأساوي مثل: الموت، الخطيئة، العبث، الاعترا ب، اليأس، الألم، السأم، التناهي، العدم، والشر... إلخ. وأظن أن التوحيدى من أكثر الفلاسفة اهتماماً بهذه المشكلات. وليس هذا فحسب، بل إن التوحيدى كان متشائماً إلى أقصى حد. فهو كما يقول زكريا إبراهيم:

«لم يكن التوحيدى من المتحمسين لقدرة الإنسان، وقوته أو علمه، وعمله، وشئ مظاهر نشاطه الإبداعي، بل كان - على العكس من ذلك - أعرف الناس بعجزه وقصوره، وجهله، وتوابعه، وشئ مظاهر نقصه»^(١٥).

ولعل كتابه «الإشارات الإلهية» خير شاهد على اهتمام التوحيدى بتلك القضايا، فالكتاب من بدايته إلى نهايته يقطر بأساً ويفيض عذاباً.

٤ - شخصية أبي حيان التوحيدى ذاتها شخصية وجودية، بمعنى أنها تنسم بطابع درامي حاد، وتمتلئ بمشاعر التناقض والتمزق والضياع وتسبح في جو من القناتة والإحساس باليأس واللاجدوى. ويبدو أن نشأة التوحيدى نفسها نشأة غريبة لامعقولة، فمن غريب الأمر أن التوحيدى الذي أرخ للفلسفة والأدب في عصره لم يؤرخ لنفسه^(١٦)، فهو يتجاهل سيرته الذاتية تماماً، فلم يذكر لنا شيئاً عن ماضيه أو أسرته أو طفولته أو علاقته بالديه، لهذا فلا أحد يعرف على وجه اليقين من هو؟ وما أصله؟ هل هو فارسي؟ أم عربي؟ أم...!، ومن أين جاء، ومتى جاء؟ وأين عاش؟ وهذا الغموض جعل زكى مبارك يقول:

«لانسألنى متى ولد، ولا أين ولد، فذلك رجل نشأ في بيئة خاملة لم تكن تطمح في مجد، حتى تفيد تاريخ ميلاده»^(١٧).

على أى حال، نشأ التوحيدى نشأة محرومة وخاملة، فقد انحدر من أسرة مغمورة، لم يكن من عليه القوم أو من

كل نفاهة، الطاهر وفي طهره فقر الحياة،
المستقيم وفي استقامته البساطة الزائفة. نعم ! في
هذا السرداب تتفجر عيون الخطيئة، لكن الوجود
خطيئة، وتضطرم الشهوات، لكن الشهوة سر
الحياة، ويسود اللامعقول، ولكن اللامعقول هو
المنطق الأكبر^(١٩).

وقد اختتم التوحيدي حياته بموقف وجودي عبثي
وعدمي تماماً، فقد قام بإحراق كتبه في آخر عمره، ويبدو أنه
أحرقها «لقلّة جدواها» كما يقول ياقوت في (معجم
الأدباء). وهو أيضاً بهذا الفعل يقتدى بأئمة كبار مثل: داود
الطائي الذي ألقى بكتبه في البحر، والصوفي الكبير أبي
سلمان الداراني الذي أحرق كتبه ثم قال: «والله ما أحرقتك
حتى كدت أحرق بك»^(٢٠).

ثالثاً: أحوال الغريب

من أمتع ما خطه يراع أبو حيان التوحيدي في
(الإشارات) تلك السطور التي راح يصف فيها أحوال
الغريب؛ فكلماته تحمل مرارة ولوعة وعذاباً لا حدود
لوصفها. ويبدو أن الغريب الذي يصفه التوحيدي هو
التوحيدي نفسه، فكثير من الأوصاف والسمات التي ينسبها
التوحيدي إلى الغريب تنطبق عليه هو ذاته. ووصف
التوحيدي الغريب ليس وصفاً عقلياً موضوعياً وخارجياً
بارداً، وإنما هو وصف باطني ومعاش للظاهرة؛ ولأنه يتحدث
عن نفسه، فهو يتحدث بكل كيانه، بعقله ومشاعره ولحمه
وعظامه (على حد قول أونامونو).

وسنحاول في عرضنا أحوال الغريب عند التوحيدي، أن
ندعه يعبر لنا بنفسه عن أحوال هذا الغريب، ولن نتدخل
نحن إلا قليلاً بحسب ما تقتضى ضرورة التحليل والتوضيح.

ولنبداً بالسؤال: من يكون الغريب؟

يبدأ التوحيدي كلامه عن الغريب بالترقية بين نوعين
من الغربة: غربة مكانية وغربة نفسية مأساوية.

طبقة النبلاء، وإنما جاء من قاع المجتمع، كان أبوه بائعاً
للتمر، أما هو فقد امتنهن «الوراقة» بدلاً من بيع التمر،
والوراقة مهنة صعبة للطموحين من المثقفين الفقراء^(١٨).

أما عن شخصية التوحيدي؛ فقد كان كثير التجوال،
قليل الحظ والرزق، كثير التمرد والتبرم من الحياة، دائم
الشكوى، مازوخي الطبع، سوداوي الشخصية، مظهره
الخارجي وأسماله توحى بالتقشف والزهد، لكنه محب نهم
للحياة، وعاشق للمال والجاه، حاد الذكاء واسع الثقافة،
شديد الطموح، دفعه طموحه ذات يوم إلى التقرب من ذوي
الجاه والسلطان، لكنه فشل مع المحاولة الأولى فارتد خائباً
ناقماً على كل شيء، حتى على هؤلاء الذين مدوا له يد
العون.

شخصية عجيبة حقاً، أقل ما يقال عنها إنها تجسيد
حي وواقعي لشخصية «اللامتعي» في الفلسفة الوجودية،
شخصية مليئة بالتناقض، قلق، معذبة، مشتتة الذكاء، ليس
الذكاء البارد المتبدل، ولكنه ذكاء الإحساس والمشاعر، ما أقرب
إلى تلك الشخصيات القلقة التي يذخر بها تاريخ الوجودية
(كبركيجور، نيتشه، كافكا)، وما أقرب أيضاً إلى عالم
دوستوفسكي الروائي الذي تموج أعماله بتلك التمازج
الإنسانية الرائعة في غرابتها، والعميقة في غموضها؛ إيثان
كرامزوف، وراسكولينكوف. إن التوحيدي يشبههم جميعاً،
ويشاركهم تقريباً المصير نفسه، إنهم جميعاً نتاج عالم القهر،
عالم الخطيئة والانسحاق الإنساني. إنهم جميعاً مقهورون،
ومفتربون، وهاربون، ملاذهم الوحيد هو ذاك السرداب النفسي
الذي يتحدث عنه دوستوفسكي، والذي يصفه عبد الرحمن
بدوي في كلمات موحية فيقول:

«هذا السرداب المستنقع المستوحل الذي تنبث
منه روائح منفرة لكل شعور حي بمعنى الحياة
ومدلول الوجود، هذا السرداب الذي هو مجال
الشعور في باطنه الحر اللامعقول، الثرى
بالانفعالات الكابية والشهوات المتضاربة الشرسة،
الملئ بالظلمات والأهواء المتدفعة المعقدة، مما هو
في تعارض حاد مع الظاهر الصافي، وفي صفائه

(أ) الغريب من الخارج ومن الداخل

يحاول التوحيدى أن يعطينا صورة صادقة وكاملة للغريب، لهذا فهو يمسك بريشته ليرسم لنا صورة فنية للملامح الغريب ومسلكه فى الحياة من ناحية: مظهره، ملبسه، أكلته، شربه، لون وجهه، كلامه، صحته، حيرته، ضعفه، خضوعه، قلة حيلته، ذبوله، نحوله.. إلخ. ويبدو أن الصفات التى أراد بها التوحيدى وصف الغريب من الخارج تعبر فى الوقت نفسه عن باطن الغريب، وعن أعماق ذاته، وما يختلج فيها من عذاب وضياح. يقول التوحيدى فى وصف الغريب:

«الغريب من لبسته خرقه، وأكلته سلقه، وهجته خفقة»^(٢٤). «... قد علاه الشحوب وهو فى كن، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شن ** . إن نطق نطق حيزنان منقطعاً، وإن سكت سكت حيران مرتدعاً، وإن قرب قرب خاضعاً، وإن بعد بعد خاشعاً، وإن ظهر ظهر ذليلاً، وإن توارى توارى عليلاً، وإن طلب طلب واليأس غالب عليه، وإن أمسك أمسك والبلاء قاصد إليه، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وسوس الفكر، وإن أمسى أمسى متتهب السر من هوائك الستر، وإن قال قال هائباً، وإن سكت سكت خائباً، قد أكله الخمول، ومسه الذبول، وحالفه النحول»^(٢٥).

ويؤكد المعنى نفسه، فيقول:

«الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذاله وأغرب فى أقواله وأفعاله، وغرب فى إدباره وإقباله، واستغرب فى طمره وسرياله. يا هذا! الغريب من نطق وصفه بالحنة بعد المحنة... الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً. الغريب من إن رأيته لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه»^(٢٦).

النوع الأول من الغربة، أو الغربة المكانية، يعتبرها التوحيدى غربة مؤقتة أو مرهونة بارتحال الغريب وهجرته عن أهله وذويه. ويذكر فى هذا المعنى بيتاً من الشعر يعبر عن هذا النوع من الغربة فيقول:

بم النـمـل ١٩ لا أهل ولا زمن

ولانديم ولا كـأس، ولا سكن

وفى التعليق على هذا البيت يقول:

«هذا وصف لرجل لحقته الغربة، فتحنى أهلاً يأنس بهم، ووطناً يأوى إليه، ونديماً يحل عقد سره معه، وكأساً ينتشى منها، وسكناً يتوادع عنده»^(٢٦).

أما النوع الثانى، وهو الذى يؤليه التوحيدى مزيداً من العناية والاهتمام بوصفه الغربة الحقيقية وهى غربة دائمة عميقة، مريرة؛ فالغريب الذى يعنيه التوحيدى غريب فى وطنه، وغريب وهو بين أصحابه وأحبابه، إنه يحمل الغربة فى داخله، ولذلك فهو متبرم دائماً متمرد على المكان رافض للاستيطان. وما هو يسأل صاحبه المتخيل أو ذاته فيقول:

«فأين أنت من قريب قد طالت غربته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه؟! وأين أنت من غريب لا سبيل له إلى الأوطان ولا طاقة به على الاستيطان؟!»^(٢٧).

ويزداد إلحاح التوحيدى وإصراره فى تأكيد التفرقة بين نوعى الغربة المشار إليهما سلفاً، فيقول بنبرة أكثر حدة:

«وقد قيل: الغريب من جفاء الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تنافل عنه الرقيب، بل الغريب من حبابه الشريب * ، بل الغريب من نودى من قريب، بل الغريب من هو فى غربته غريب، بل الغريب من ليس له نصيب، بل الغريب من ليس له فى الحق نصيب»^(٢٨).

* الشريب: هو من يشاركك فى الشر أو النديم.
** الشن: سناها القرية.

(ب) الغريب والآخرون

تري ما علاقة هذا الغريب، هذا الحاضر في غيابه والغائب في حضوره، ما موقفه من الأغيار، وما موقفهم منه؟

لقد سبق وأشرنا إلى أن غريب التوحيدي ليس هو الذي يتعد بجسده عن الآخرين، ليست الغربة مكانية وإنما الغربة التي يعيها غربة زمانية ونفسية وجودية، فالغريب هو من يكون غريباً حتى وهو مع أصدقائه وفي داخل وطنه وبالقرب من أحبائه. إن غربه لاتفارقه لأنه يحملها في داخله، أو إن شئنا هي التي تحمله في ضياعها. ومن ثم، فال تواصل بين الغريب والآخرين أمر مستحيل. وأظن أن هذا الأمر ينبع من تشاؤم التوحيدي وكفره بالناس وإيمانه بأن الشر هو القوة المهيمنة على هذا العالم، فهو يصف الناس بأنهم: «سباع ضارية، وكلاب عازية، وعقارب لساعة، وأفاع نهاشة»^(٢٧). وفي رسالته عن الصداقة والصديق يذكر على لسان ابن كعب قوله: «لاخير في مخالطة الناس ولا فائدة في القرب منهم والثقة بهم والاعتماد عليهم»^(٢٨). ويذكر أيضاً ما قاله جميل بن مرة الذي رفض المجالس واعتزل الناس، وعوتب في ذلك فقال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم
غفروا لي ذنباً، ولا ستروا لي عيباً، ولا حفظوا لي
غيباً ولا أقالوا بي عشرة، ولا رحموا لي عبدة،
ولا قبلوا مني معذرة، ولا فكوني من أسرة ولا جبروا
لي من كسرة، ولا بذلوا لي نصرة»^(٢٩).

ويدعو أن أساس غربة «الغريب» عن الآخرين يتمركز حول موقف هؤلاء الآخرين من الغريب. وموقف الآخرين من الغريب - على نحو ما يذكر التوحيدي - يقوم على مشاعر سلبية تماماً كالإهمال والإنكار، والهجر، والاحتقار. وفي هذا المعنى يقول التوحيدي بنبوة ملؤها الأسى واليأس:

«يا هذا! الغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا
دعا إلى الحق زجر، الغريب من إذا أسند كذب،

وإذا تطاهر* عذب، الغريب من إذا امتار لم
يمر**، وإذا قعد لم يز، يارحمنا للغريب! طال
سفره من غير قدوم، وطال بلاؤه من غير ذنب،
واشتد ضرره من غير تقصير، وعظم عناؤه من
غير جدوى!

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رآه لم
يدوروا حوله... الغريب من إذا أقبل لم يوسع له،
وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم
يعط، وإن سكت لم يبدأ، الغريب من إذا عطس
لم يشمت***، وإن مرض لم يتفقد. الغريب
من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع
له الحجاب»^(٣٠).

والواضح من هذا النص أن غربة الغريب عن الآخرين غربة مفروضة عليه، أو إن شئت فهو لم يرتب لتلك الغربة بدافع أن ينأى بذاته بعيداً عنهم على طريقة المشقف الأرستقراطي، وإنما الآخرون هم الذين يغبونه، نعم إنه غير متكيف مع المجتمع، ولا منتم، ودائم التبرم ومحج للترحال، لكن حتى تلك السمات ليست مختارة وإنما قد ابتليت بها ذاته، وهو لا يستطيع منها فكاً لأنها كامنة في داخله، فهو لم يختار ذاته. وحتى لو اختار فهو لا يستطيع أن يختار سوى ما قد اختاره، لأن هناك حتمية تحكم فعل الاختيار.

(ج) الغريب وذاته

قد يكون التساؤل حول علاقة الغريب مع ذاته سؤالاً جوهرياً، خاصة إذا تذكرنا أن غريب التوحيدي مستوحى مع ذاته ومغترب عن الآخرين، فإنه على هذا النحو يحقق رغبة إريك فروم في أنه ليس ممتثلاً للآخرين ولسلطة الحشد، وبالتالي فليس مغترباً عن ذاته، غير أن النتيجة التي يصل إليها التوحيدي مختلفة تماماً عن النتيجة التي وصل إليها فروم: أعني أن غريب التوحيدي لم يتنازل عن ذاته للآخرين، ولم

* تطاهر: تزهد عن الدنيا.

** أمارهم: جلب لهم الطعام.

*** الشمت: الدعاء للعاطس.

فيمكن تلمسه في تساؤلات التوحيدى المتتابعة، الحائرة المعبرة عن روح قلقة معذبة لم تعرف يوماً طعم السكينة:

«حبيبي * ، أما ترى ضيعتى فى تحفظى؟ أما ترى رقدتى فى نيقظى؟ أما ترى تفرقى فى تجمعى؟ أما ترى غصتى فى إساغتى؟ أما ترى دعائى لغيرى مع قلة إجابتى؟ أما ترى ضلالى فى اهتدائى؟ أما ترى رشدى فى غيبي؟ أما ترى عيى فى بلاغتى؟ أما ترى ضعفى فى قوتى؟ أما ترى عجزى فى قدرتى؟ أما ترى غيبتى فى حضورى؟ أما ترى كمونى فى ظهورى؟ أما ترى ضعفى فى شرفى؟... أما ترى عنائى فى راحتى؟ أما ترى دائى فى دوائى؟ أما ترى بلائى من مولائى؟ أما ترى على هذا إلى أن يفنى الورى، وينفذ الثرى، ويفقد السرى؟» (٣٣).

ولا شك فى أن الذى تكون ذاته على هذا النحو سيكون فى قمة العذاب، وسيعانى دائماً من عقدة المازوخية وجلد الذات؛ تلك الذات التى هى سر كل هذا الألم، وقد أفاض التوحيدى أوالغريب فى الحديث عن تلك الحالة، فها هو يصرخ شاكياً:

«فأما حالى فسيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم تؤاتنى لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب على فأكون من العاملين لها، وأما ظاهرى وباطنى فما أشد اشتباههما! لأننى فى أحدهما مثلطخ تلطخاً لا يقربنى من أجله أحد، وفى الآخر متبذخ تبذخاً لا يهتدى فيه إلى رشد، وأما سرى وعلايتى فمعمقونان بعين الحق لخلوهما من علامات الصدق دنوهما من عوائق الرق.. وأما انتباهى ورقدتى، فما أفرق بينهما إلا بالاسم الجارى على العادة، ولا أجمع بينهما إلا بالوهم دون الإرادة، وأما قرارى واضطرابى فقد ارتهنتى الاضطراب حتى لم يدع فى فضلا للقرار.

يفقد تمايز هذه الذات واستقلالها بالانغماس فى المجتمع. ولكن، مع هذا، فإن هذه الذات هى مصدر عذابه وبلواه، وهى قدره ومصيره الذى لا مفر منه. إنه لا يستطيع السيطرة على هذه الذات لأنه فى حالة خصام دائم معها. ولهذا، فإننا نميل إلى القول بأن علاقة الغريب بذاته علاقة اغتراب، وهى حالة خاصة تعنى إحساس الإنسان بأنه لا ينتمى إلى هذه الذات، تماماً مثلما يشعر الإنسان إنه لا ينتمى إلى هذا الوطن.

والذى يجعلنا نميل إلى هذا الزعم أن علاقة الغريب بذاته تشكل من خلال مشاعر الآخرين نحو الذات (أى الإحساس بأن هذه الذات آخر وليست ذاتي)، ومشاعر التمزق، الألم والمعاناة، وعبث ولا جدوى ما يقوم به من أفعال.

ففيما يتعلق بآخريّة الذات، نجد التوحيدى يحادث ذاته كأنها آخر، ولعل طريقة التوحيدى فى (الإشارات الإلهية) تؤكد هذا المعنى؛ فهو يوهّم قارئه بأنه يتحدث إلى آخر وهو يشير إليه دائماً بأداة الإشارة «يا هذا». ومع ذلك، فمن السهل أن نكشف أن هذا الآخر هو التوحيدى، وهو الغريب فى الوقت نفسه. يقول:

«يا هذا! كم تعذبني، وتحجبني عن مصالح شوؤني، بشرح فتوني وفنوني! والله ما تحل لك، ليس هذا من حق الصحة، ولا من ذمام العشرة، ولا من حسن العهد فى الصداقة أبق على لى، وإلا فأبقني لك» (٣١).

والواضح من النص أن التوحيدى يناجى ذاته، ومن السخف أن نظن أنه يتحدث إلى أحد أصدقائه، وهو الذى قال فى بداية كتابه: (الصداقة والصدق).

«وقبل كل شئ ينبغى أن نشق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق» (٣٢).

أما عن إحساس الغريب بالتمزق النفسى والضياح، والعجز، والعجز وفقدان الاتجاه، والإحساس التام بالانسحاق،

* قد يكون المخاطب هنا الله أو ذاته أو ذلك الآخر الذى يمكن أن يتماثل معه.

وأنداس. ووعظك خديعة واتعاظك ربح وبعضك
غشاء*** وكللك هباء وعبادتك رياء، وحضورك
غيبة، وآخر أمرك خيبة... (٣٥).

كما سبق، يتبين لنا أن الغريب ليس مغترباً فقط عن
الأخرين، وإنما هو مغترب أيضاً عن ذاته، ومشكلة غريب
التوحيدي أنه واع بغرفته وراوع بتمزقه وضياعه، ولذلك فهو
نمس إلى الأبد!

رابعاً: هل يمكن قهر الاغتراب؟

إن حالة الاغتراب التي يصف بها التوحيدي الغريب أو
ذاته هي حالة مرعبة، لا يحتملها إلا شخص أسطوري. إنها
تؤدي إلى نتيجة واحدة هي اليأس وفقدان الأمل. فقد أعلن
التوحيدي يأسه من كل شيء؛ من الناس وحتى من ذاته، ولم
يبق له شيء. ومن هو مثله ليس أمامه سوى طريقين، إما أن
يظل وفيّاً ليأسه ومؤمناً بوحدته على طريقة ألبير كامو، وإما أن
يقوم بثوبة إيمانية يتجاوز بها اغترابه على طريقة كيركيغور.
وقد اختار التوحيدي الطريق الثاني؛ أعنى طريق الإيمان، فهو
مثل كيركيغور يجعل من الإيمان واللجوء إلى الله طريقاً
يعبر منه من اليأس إلى الأمل، وهذا ما اعتبره ألبير كامو هروباً
وفراراً من اليأس، وأطلق عليه «الانتحار الفلسفي» (٣٦).

والذي يقلب صفحات (الإشارات الإلهية) سيجدها
زاخرة - كما سبقت الإشارة - بعبارات المناجاة والتضرع لله،
وهي مناجاة ملؤها اليأس والاستسلام، لأنها مناجاة من افتقد
الملجأ والمرفأ، فراح يتعلق بجبال الإيمان:

«اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فآنسنا
في فنائك، اللهم وأمسينا مهجورين عندهم،
فصلنا بجناك **** (٣٧).

ويقول في موضع آخر:

«إلهنا! الرغبات بك موصولة، والآمال عليك
مقصورة، والخلود لقدرتك ضارعة» (٣٨).

وغالب ظني أنني قد علقت به، لأنه لا طمع لي
في الفكاك، ولا انتظار عندي للنفكاك، وأما
يقيني وارتياحي، فلي يقين ولكن في درك
الشفاء، فمن يكون يقينه هكذا، كيف يكون
خبره عن الارتياح! (٣٩).

ويصل الغريب إلى قمة صراعه مع ذاته وضيقه بها،
ورفضه لها، وبعده عنها، عندما يعلن أن كل ما يقوم به
عبث، وكل ما يفعله بلا قيمة وبلا معنى وبلا هدف، وإذا
كان الإنسان يساوي ما يفعل بمعنى من المعاني، فإن
إحساس المرء بلا جدوى ما يقوم به من أفعال إنما يؤدي إلى
استلاب الذات وضياعها؛ لأن أفعال الذات هي جزء من
الذات، وعندما تغترب الذات عن أجزائها فهي تغترب عن
ذاتها أيضاً، والتوحيدي من هذا الجانب لم يبق لذاته أي فعل
يمكن أن تبدو من خلاله أنها ذات قيمة، أو أن لوجودها
معنى أو هدفاً. وهو في هذا الجانب يلتقي مع ألبير كامو في
إيمانه بالعبث كما شرحه في كتابه (أسطورة سيزيف)،
فالتوحيدي هو سيزيف القرن الرابع الهجري، إنه يائس ومؤمن
ببأسه، إنه راع ومعتذب بوعيه. سيزيف والتوحيدي كلاهما لا
يعرف معنى الأمل، وكلاهما قد كتب عليه العذاب.

ولندع التوحيدي يصف لنا حالة العبث التي تلف كل
وجوده: كلامه، فكره، أخلاقه، سره، علانيته، معاملاته،
أمانيه، عبادته.. إلخ.

يقول التوحيدي:

«.. فعلمك كله لفظ، وروايتك حفظ، وعملك
كله رفض، وتبريمك كله نقض، ودعواك كلها
وقاحة، وخلقك كله وتاحة*، وسرك كله
خبث، وسيرك في الباطل حثيث، وجهرك
نفاق، وباطنك شقاق، وذكرك حيلة، وسكوتك
غيلة**، ومعاملتك احتلاس، وأمانيك أدران

*** التواء: الهالك البالي من ورق الشجر.
**** الجباء (بكسر الجاء) المطية، مهر المرأة.

* وتاحة: نفاهة.
** الغيلة: الخديعة والاغتيال.

يمكن لنا أن نضعه في مصاف هؤلاء الفلاسفة المؤمنين من فلاسفة الوجودية (خاصة كيركيجور وبول تيليش). فجميعهم يحاول الخروج من المأزق الإنساني عن طريق القفزة الإيمانية التي تكون بمثابة الحل السحري لكل الأزمات، وهذه القفزة تبدو من وجهة نظرنا الملاذ النهائي، وقشة النجاة الأخيرة، وهي مرساة الأمل الوحيدة التي بها يحطم المفكر حلقة اليأس المحكمة ويتجاوز وضعه الاغترابي، وهذا الحل الأخير اعتبره كامى انتحاراً فلسفياً أو هروباً من مواجهة المصير، (كما سبقت الإشارة)، ومن الطريف أيضاً أن قهر الاغتراب من خلال الإيمان سيبدو وفقاً لمعيار فويرباخ، اغتراباً عن الماهية الإنسانية، ولعل هذا يدعونا إلى تأكيد، مراراً وتكراراً، أهمية أن نتناول الاغتراب من خلال سياق محدد، وليس بصورة مطلقة.

٢- إن الغريب هو التوحيدى نفسه، وهذا ما يعترف به التوحيدى بصورة لا تحتل الشك في كتابه (الصدقة والصدق)، حيث يقول عن نفسه:

«فقد أسييت غريب الحال: غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة قائماً بالوحدة، معتاداً للصح، ملازماً للحيرة، محتملاً للأذى، يائساً من جميع من ترى، متوقفاً لما لا يد من حلوله، فشمس العمر على شفا. وماء الحياة إلى نضوب ونجم العيش إلى أفول...»^(١١)

ولو أردنا التصنيف، وحاولنا أن نحدد طبيعة اغتراب التوحيدى، فإننا سنجد أن غريب التوحيدى، مغترب بصورة شاملة أو بصورة كلية، فالاغتراب يحيط بوجوده ويتسرب إلى أعماق أعماقه وكأنه الهواء الذى يتنفسه أو الدماء التى تجرى فى عروقه، إنه كما ذكرنا مغترب عن نفسه، وعن الآخرين وعن النظام السياسى القائم، ومغترب عن زمانه، ومغترب عن غريته، ولعل المعنى الأخير، من أعمق المعانى التى يمكن من خلالها أن نتحدث عن الاغتراب الوجودى، فأن يصبح المرء غريباً حتى فى غريته فتلك صورة مفزعة وقاسية للإنسان اللائمتى الذى يحيا بلا مأوى، وبلا جذور، إنه منتزع من جذوره، ومستأصل من كيانه، إنه بلا جذور تربطه بالماضى،

وهنا قد يتبادر إلى الذهن سؤال هو: هل تتفق تلك النبذة الإيمانية الصادرة من قلب خاشع ذليل مع الصورة الأخرى، أعنى صورة تلك النفس التى ثمرغت فى أحوال الخطيئة، وتمرست على صفوف الضلالات، واستجابت لنداء الشهوات؟ التوحيدى يتحدث كثيراً عن نفسه بهذه الطريقة، فيها هو يقول مخاطباً ذاته المتخيلة:

«يا أخوا العثرات بعد العثرات! يا كاسب السيئات بعد السيئات! يا صريع الشهوات فى الشهوات! يا خائضاً فى الشبهات على الشبهات! يا أسير اللذات فى اللذات! يا قسرين الغفلات فى الغفلات...»^(١٢)

هل تتفق تلك الصورة أيضاً مع تلك الحياة الجافة المحرومة التى عاشها التوحيدى، وهو الذى لم يتزوج ولم يذكر أحد إن كانت له علاقة تذكر بالنساء^(١٣).

فى اعتقاده أن حديث التوحيدى عن نفسه بتلك الطريقة له طبيعة سيكولوجية ترتبط بعقدة الاضطهاد والإحساس الدائم بالخطيئة والشعور بالذنب، وهذا يلتقى مع صفات المازوخية والرغبة الدائمة فى جلد الذات وتعنيفها، ولجوء التوحيدى إلى الإيمان مبرر من خلال تلك المقدمات ويتفق مع مشاعر اليأس والخطيئة والهجران والإحساس بالاضطهاد. وإذا كان التوحيدى يتناقض فى مشاعره وفى عباراته، وينتقل بطريقة غير مشروعة من كجوة اليأس إلى آفاق الأمل الرحبة، ومن الضلال السام إلى الإيمان المقترن بالتسليم، ومن الاغتراب حتى عن الغربة ذاتها إلى الانتماء إلى عالم الماوراء أو عالم الملكوت، فإن هذا التناقض، فى رأى، يتفق مع روح التوحيدى ومع مزاجه العام، وهو تناقض مقبول فى سياق مفكر وجودى اليقين الوحيد الذى يمتلكه هو غريته وخوفه وقلقه، ولو لم يتناقض التوحيدى مع نفسه لكننا كذبناه، لكن تناقضه، على هذا النحو، يجعلنا نصدق أنه يجعله متناغماً مع عالمه المغترب والممزق.

خامساً: ملاحظات ختامية

١- من خلال العرض السابق، يتبين أن التوحيدى فيلسوف وجودى فكراً ولحمياً ودماً، وإذا أردنا التصنيف

الأرض، وبالتالي فهو منزوع من كل الجذور ومهجور تماماً. وأعتقد أن صورة الغريب عند التوحيدي صورة درامية وفنية أكثر منها واقعية، ولهذا كانت تراجيدية تماماً وتخلو من كل ضروب الأمل، بل إنها صورة مجسدة لليأس. ويبدو أن هذا الأمر كان مقصوداً من التوحيدي كي يجعلنا نتعاطف معه، وكي ينتزعنا من غفلتنا ولامبالأتنا بالمهمشين، ويجعلنا نقلق وتوتر ونغترب معه. وبناء على ما سبق، أظن أن من الأفضل أن نتعامل مع غريب التوحيدي دون معايير تقييمية، لأنه في نهاية الأمر صورة فنية، وهو أيضاً شاهد على هذا العصر، بل إنه دليل إدانة لعصر أفرز كل هذا الاغتراب. إننا لا يجب أن نلوم التوحيدي أو ندينه لأنه لم يستطع التواصل مع عصره، فقد يكون التوحيدي أشرف وأسمى من كل هؤلاء الذين أفلحوا في التكيف مع ذلك العصر.

من هنا، فإننا كي نضع اغتراب التوحيدي في مكانه الصحيح علينا أن نتناوله من خلال عصره، فقد عاش التوحيدي في القرن الرابع الهجري، وهو عصر ائسم على المستوى السياسي بالفوضى والانحطاط والصراع، وكانت الحالة الاجتماعية لا تقل انحطاطاً عن الحالة السياسية، وكان من أبرز مظاهر هذا الانحطاط التباعد بين الطبقات الشعبية، وسوء توزيع الثروة العامة، وانتشار الاستغلال، وشيوع الترف والبدخ في الطبقات العليا على حساب الطبقات الدنيا، وقد عانى أهل الفكر والأدب من الفاقة والإهمال والإحساس بالمجز، فقد كان أبو سليمان السجستاني المنطقي المشهور لا يجد رغيغ الخبز. وكان أبو سعيد السيرافي «عالم العلم، وشيخ الدنيا، ومقنع أهل الأرض» على حد تعبير تلميذه التوحيدي ينسخ في اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم حتى يعيش. وكان سيد الفلاسفة يحيى بن عدى النصراني يكتب في اليوم والليلة أكثر من مائة ورقة. وهكذا فقد كان رجال الفكر والعلم في مقدمة ضحايا هذا العصر المضطرب، وقد زاد الحالة سوءاً كثرة الضرائب واشتداد وطأة الإقطاع، وفرض الرسوم، واحتكار قوت الفقراء والاعتداء على الناس ومصادرة أملاكهم... إلخ. وكان من الطبيعي والحال كذلك أن تتأثر الفنون والآداب بهذا التدهور الاقتصادي، فتجمع الأدباء والمفكرون وأهل المعرفة على أبواب الخلفاء والأمراء طلباً

وبالتالي فهو بلا حاضر، وبلا مستقبل، وما أقرب صورة غريب التوحيدي إلى صورة هؤلاء المهمشين الذين يحيون في الظل ولا يشعر بهم أحد، ولا يهتم بهم أصحاب السلطة والجاه. والشخصية المهشمة قد تكون غير فعالة على المستويين الاجتماعي والسياسي، لكنها يمكن أن تكون غنية جداً على المستوى الإنساني والوجداني، وأظن أن التوحيدي ينتمي إلى هذا النمط من البشر الذي يجيء في صمت ويرحل في صمت، وفي صمته نمرّد على صخب الدهماء، وعلى كل الأصوات النشاز، وفي صمته أيضاً يخفي ثورة عارمة يمكن أن نستشعرها في كل سطر من سطور كتبه القليلة التي بقيت، والتي نجت من الحريق الذي أضرمه في مؤلفاته وكأنه يعلن كفره بكل الناس حتى هؤلاء الذين سيأتون من بعده، وكأنه أيضاً بحرقه كتبه يحرق ذاته، تلك الذات التي عذبته كثيراً ولم تتصالح معه إلا قليلاً.

٣- هناك سؤال قد يلح علينا ونحن بصدد غربة التوحيدي هو: هل اغتراب التوحيدي اغتراب إيجابي أم سلبي؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تبدو في غاية الصعوبة؛ لأننا لو قلنا إن اغترابه سلبي لكان لنا أن نتصور التوحيدي شخصية غير سوية أو مريضة أو شاذة... إلخ، وهو معيار سيبدو ظالماً إذا ما طبق على كثير من المفكرين من أمثال نيشة وكيركيجور ودوستوفسكي وكافكا... وغيرهم، من حيث إن أي نشاط إبداعي يقتضي ضرباً من ضروب العزلة وإحساساً ما بعدم التطابق والتماثل؛ لأنه من خلال تلك الهوية التي توجد بين الفرد والآخرين، وبينه وبين الواقع، وبين الواقع والمثالي؛ من خلال هذا التوتر السوي يتولد الإحساس بأن دائرة الوجود لم تكتمل بعد، وهذا ما يشعل جذوة الفكر، ويفجر في داخل الذات ينابيع الإبداع.

ولو قلنا إن اغترابه إيجابي، فسوف يترتب على ذلك أننا سنعتبر أن هذه الحالة هي المثل الأعلى الذي علينا أن نحذيه، وعلى كل مثقف أن يقتدى به. ومؤكّد أن هذه المسألة في غاية الصعوبة، بل في غاية الرعب، لأن غريب التوحيدي مفتقد تماماً التواصل مع أي شيء على ظهر

والعدم، والناس، والأمل.. إلخ. لا يتنافى مطلقاً مع إيماننا بدور الظروف الاجتماعية والاقتصادية في تفجير تلك الظواهر واستدعائها من أغوارها السحيقة؛ فهذه الظواهر توجد في كل العصور، لكنها قد تكون أكثر ظهوراً وبروزاً في عصر بعينه وأقل في عصور أخرى؛ لكن من السذاجة أن نتصور انعدامها في عصر من العصور؛ لأن وجود مثل هذا العصر معناه نهاية التاريخ، والتاريخ لم ينته بعد.

أخيراً: أقول إن غربة أبي حيان التوحيدى هي غربة المثقف في كل عصر وفي كل زمان. والمثقف الحقيقي يقف دائماً موقف المعارضة والرفض تجاه أى واقع ردى. إنه لا يتطابق أبداً مع الواقع القائم ماضى هذا الواقع يستأصل إنسانية الإنسان. وهو يرفض أن يجعل من ذاته امتداداً لأية سلطة؛ لأنه لو فعل ما استطاع أن يتخذ موقفاً نقدياً من المؤسسات القائمة، ذلك كما إنه سيتنازل عن حلمه، والحلم نفى وسلب وتجاوز لكل ماهو قائم. وبالتالي فهو شكل من أشكال الاغتراب.

إذن، غربة المثقف هي غربة الرجل صاحب المبادئ، وهي غربة قد تحمل كثيراً من المعاناة والألم وثمنها باهظ التكلفة، فقد يدفع المثقف من أجلها سعادته وإحساسه بالأمان والانتماء، بل قد يدفع حياته كلها!

إن غربة المثقف هي غربة الأنبياء والقديسين والفلاسفة والشعراء والمبدعين، غربة تحمل المرارة ولون العذاب، لكنها قدر كل هؤلاء الذين قدموا حياتهم فداء للإنسان، فطوبى لهم، طوبى لكل الغريباء.

للرزق، وكثير الصراع بينهم فى جو تسوده الدسائس والمؤامرات والوشايات والرياء مما أبعد الفكر عن المثالية والترفع عن الدنيا، فانهصر جهد المفكرين فى الوصول إلى المجد والثروة والشهرة، فتواتر العاطفة الصادقة، وحل محلها التكلف والتملق وروح الاستجداء والاستعطاف، وأمن الناس بالحظوظ والطوابع والنجوم والرزق المقسوم، فذموا الزمان والفقر واعتبروه مصدر كثير من الشرور والآفات^(٤٢). وها هو التوحيدى الذى ذاق مرارة الحرمان طوال حياته يقول:

«لحا الله الفقير. فإنه جالب الطمع والطبع،
وكاسب الجشع والضرع، وهو الحائل بين المرء
ودينه، وسد دون مروته وأدبه وعزة نفسه»^(٤٣).

اغتراب التوحيدى، إذن، لا ينفصل عن روح عصره، بل هو فى صورته المرحبة تلك إنما يمثل صدق لروح العصر المشوهة. ورد فعل مباشر لإيديولوجية القهر التى سادت هذا العصر. وهنا قد يقول قائل، ألا يتناقض ارتباط اغتراب التوحيدى بظروف عصره مع مفهوم الاغتراب الوجودى بوصفه ظاهرة كامنة فى نسيج الوجود الإنسانى، وبالتالي فإنها ليست مرتبطة بالواقع الاجتماعى قدر ارتباطها بأحوال الوجود الإنسانى ذاتها؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال أقول: إن النظرة إلى أحوال الوجود الإنسانى بوصفها نسبياً، مستقلاً عن أية مؤثرات خارجية نظرة مثالية ساذجة، وإيماننا بالظواهر الوجودية الكامنة فى أعماق الإنسان: كالاغتراب والقلق،

المواش:

Regin: Sources of Cultural Estrangement., Mouton, the Hague, Paris, 1969, p. 113.

(٢) فؤاد زكريا: نهضة، سلسلة نواحي الفكر العربى، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٦، ص ٩٦.

(٣) Herbert Marcuse: Negations, Essay in Critical Theory, Penguin Books, 1967, p. 147.

(٤) عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ١٥.

(٥) ريجيس جولييه: المذاهب الوجودية من كيركيغور إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٦) عبد الرحمن بدوى، مقدمة كتاب الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٤.

(٧) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٨) مقتبس من: زكريا لإبراهيم: أبو حيان التوحيدى: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأناء والنشر، سلسلة أعلام العرب، دون تاريخ ص ١١٨.

(٩) عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات الإلهية. ص ٣٤.

John Macquarrie: Existentialism. Penguin Book, New York. 1973. p 2

Ibid.2

Quoted in: Ibid., pp. 2-3.

(١٠)

(١١)

(١٢)

(١٣) انظر زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، الفصل السادس.

(١٤) أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص ١٥٣.

(١٥) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ٢٣٩.

(١٦) عبد الأمير الأعسر: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٥٤.

(١٧) مقتبس في زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ١٥-١٦.

(١٨) عبد الأمير الأعسر: المرجع المذكور، ص ٥٥.

(١٩) عبد الرحمن بدوي: مقدمة الإشارات، ص ٩.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٣-٢٤.

(٢١) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١١٤.

(٢٢) المرجع السابق، ١١٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١١٧.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢٧) مقتبس في زكريا إبراهيم، المرجع المذكور، ص ٨٢.

(٢٨) أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصدق شرح وتعليق على متولى صلاح، المطبعة النموذجية، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١١.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٠-١١.

(٣٠) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١١٥، ١١٦.

(٣١) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣٢) أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصدق، ص ١٠.

(٣٣) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٦١-٦٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٧٩-٨٠.

Albert Camus: The Myth of Sisyphus. Trans. by Justin O' Brien, Vintage Books New York, 1955, p. 19-21.

(٣٦)

(٣٧) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ١١٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٢٧١.

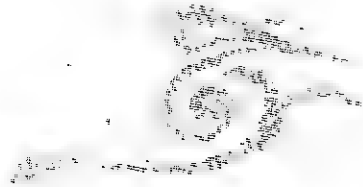
(٣٩) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٤٠) زكريا إبراهيم: المرجع المذكور، ص ٢٥٢.

(٤١) أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصدق، ص ٩.

(٤٢) إبراهيم الكيلاني: مقدمة كتاب مثالب الوزيرين لأبي حيان التوحيدي، دار الفكر بدمشق، ص ١-٤ د.

(٤٣) مقتبس في المرجع السابق. المقدمة، ص د.



نزعة النفي عند أبي حيان التوحيدي

عن البعد النفس - اجتماعي في الرؤية الصوفية

وليد منير*

١ - الاغتراب، وعدم تجانس المكانة

يرجع الاغتراب - بمعناه الصوفي - إلى ازراء الذات لحاضر الوجود، وازوارها عنه، والتسامي عليه، بغرض الوصول إلى أهلية التحقق في وجود آخر، يقع فيما بعد هذا الوجود، ويتصف بالجمال والعدل واللاتناهي. والصوفي - بذلك - غريب عن العالم، مغترب فيه وبه، فالعالم ليس بيته بالتعبير الوجودي. ويضرب هذا التصور بجذوره في النص القرآني والحديث النبوي معاً. يقول تعالى في سورة العنكبوت: «وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون». وفي الحديث النبوي الشريف: «كن في الدنيا كأنك ضال أو عابر سبيل». وتتفق بعض الاتجاهات في الفلسفة الوجودية والفلسفة الحيوية مع هذا التصور الأناسي بقدر أو بآخر؛ فيؤكد برديايف في حديثه عن الزمان محدودة مجال الحياة الإنسانية، قائلاً:

«إن عددًا قليلاً من الناس هو الذى يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية... فالأنبياء يستشفون المستقبل

* ناقد وشاعر مصرى.

لأنهم يستطيعون العلو على الزمان، والحكم عليه في المستوى الروحي للأبدية.

كما يقول برجسون إنه اكتشف في «الدهمومة» المعنى الإيجابي للزمان، وإن الدهمومة هى مصدر الوجود الحقيقى.

بيد أن ثمة بعداً آخر في الرؤية الصوفية يتشكل منفصلاً عن موضوعية القناعة الفلسفية، ومتصلاً بها في الوقت نفسه. وهو يتشكل تأسيساً على معطيات التجربة الشخصية السلبية، ولكنه يجد تفسيره أو مردوده في أساس التصور الفلسفى عن المثال المنشود وضده، ويتسم هذا البعد بتضافر النفس والاجتماعى طيه. وإذا كان الشعور بالعزلة والانفصال والهامشية واللاتناء - كما يقول سيمان - من أهم العناصر المميزة لحالة الاغتراب، فإن «عدم تجانس المكانة» يتجاوب مع هذه العناصر جميعاً من حيث كونها تمثل، في سياق ما، انكاساً واضحاً لسوء التقييم الاجتماعى. وقد نشأ مصطلح «عدم تجانس المكانة» في العلوم الاجتماعية ليبر عن وضعية اجتماعية تتصف بالبخل الواقع عليها، وهو يعنى فقدان التناسب بين الكفاءة الشخصية والموقع من السلم الاجتماعى من ناحية، وبين التقدير الاجتماعى من ناحية أخرى.

وتجار مثل البهائم فازوا
بالمنى فى النفوس والأحباب
ويظنون فى المناعم والـ
لذات بين الكواكب الأتراب
ثم يقول فى آخر هذه الأبيات:

لم أكن دون مـالكى هذه الأمـ
لاك لو أنصف الزمان المحابى

يعبر ابن الرومى، كما عبر داود الطائى من قبل، عن «الخدلان». وهذا الخدلان أو خيبة السعى أو تبدد الأمل والرجاء هو المظهر النفسى لنتائج «عدم تجانس المكانة». يقول الصوفى الكبير أبو سليمان الداراني: «لكل شىء علم، وعلم الخدلان ترك البكاء».

وإذا كان البكاء هو الانفعال الصادر عن الإحساس الحاد بالغبن والظلم، فإن تركه يعبر عن راحة اليأس. ألم يعرف التصوف بأنه قطع العلائق، واليأس مما فى أيدي الخلائق؟ أى أن التصوف هو اليقين من لاجدوى التمنى والأمل، أو هو اليقين من لاجدوى الثقة بغيره تعالى من المخلوقات.

وهكذا يقع «الاغتراب» فى قلب فقدان الشعور بتعاطف الآخرين مع الأنا أو تقديرهم لها. يقول أبو حيان فى (الإشارات الإلهية):

«الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رآه لم يدوروا حوله، الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا أعرض لم يسأل عنه، الغريب من إذا سأل لم يعط، وإن سكت لم يبدأ، الغريب من إذا عطس لم يشمت، وإن مرض لم يتفقده، الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب.

الغريب من إذا نادى لم يجب، وإن هادى لم يجب. اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك فآنسنا فى فنائك، وأمسينا مهجورين عندهم، فصلنا بجائلك».

هنا، بعكس معنى الاغتراب، فى التجربة الصوفية، اتجاهاً؛ فهو لا يرجع إلى ازدياد الذات لحاضر الوجود أصلاً، بل يرجع إلى ازدياد حاضر الوجود للذات، ونفياً أو تهميشاً. وهذا هو الحال مع أبي حيان التوحيدى الذى يقول فى رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن إحراق كتبه:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرئاسة بينهم، ولحد الجاه عندهم، فحرت ذلك كله...»

وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لى من أحدهم وداد، ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ. ولقد اضطرت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق».

وقد ذكر التوحيدى، فى هذه الرسالة، الأئمة الذين اقتدى بهم فى فعلته، ومنهم أبو عمرو بن العلاء، وداود الطائى، وأبو سليمان الداراني، وسفيان الثوري.

وقد يكون من المهم أن نرجع إلى داود الطائى، على وجه التحديد، لتبيين شيفاً من البعد النفس - اجتماعى فى الرؤية الصوفية، ونكتشف أصداء التجربة الشخصية فى تشكيل هذه الرؤية.

يقول الإمام القشيري فى (الرسالة): سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول: كان سبب زهد داود الطائى أنه كان يمر ببغداد، فمر يوماً فنجاه الناس عن الطريق بين يدي حميد الطوسي، فالتفت داود فرأى حميداً فقال داود: أف لدينا سبقك بها حميد، ولزم البيت وأخذ فى الجهد والعبادة. وكان مما أوصى به داود الطائى أبا الربيع الواسطي: فسر من الناس كفرارك من الأسد.

لعلنا نذكر، هنا، أبيات ابن الرومى الشهيرة:

أترانى دون الأولى يلفسوا الآ

مال من شرطة ومن كـتـاب

التعاون والامتنال والخضوع، نتيجة للتعارض الناشئ بين المعايير المفروضة والمفهوم الذاتي أو القيمة أو المكانة، كما تتصل السلبية بالاغتراب Alienation الذي يعنى، فى أحد مستوياته، انفصال الفرد عن المفهومات والمبادئ السائدة. كما يعنى، فى مستوى آخر، انعدام القوة Powerlessness بما هو الشعور بفقدان القدرة على التأثير فى المواقف الاجتماعية المحيطة. يقول أبوبكر الشبلى: لو قبلنى العالم بمن فيه لكانت مصيبة على؛ إذ لو لم يكن شربهم شربى، وذوقهم ذوقى، لم يقبلونى.

ولقد الواقع، لدى التوحيدى، نزعة النفى، ثم نقل التوحيدى هذه النزعة من الفكر إلى الواقع مرة أخرى فأحرق كتبه، وامتنع عن الزواج والإنجاب، ونهى الناس عن دائرة اهتمامه فلم تتعلق همته بهم بعد بأسه منهم. كأن التوحيدى ينتقم من الواقع بنفى الكتابة، والحب، والتفاعل الاجتماعى، وكأنه يقوض مظاهر وجوده الشخصى، ويطل مرادته، ويمحو صفات ذاته، ليخلص من ذلك إلى نفى الوجود بعامة فى آنيته الزائفة الممتدة:

«وافانى كتابك... الذى وصفت فيه - بعد ذكر الشوق إلى والصباية نحوى - ما نال قلبك والشهب فى صدرك من الخير الذى نعى إليك فيما كان منى من إحراق كتبى النفيسة بالنار، وغسلها بالماء، فعمجت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك كأنك لم تقرأ قوله تعالى عز وجل «كل شئ هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون» وكأنك لم تأبه لقوله تعالى «كل من عليها فان» وكأنك لم تعلم أنه لا ثبات لشيء من الدنيا، وإن كان شريف الجواهر، كريم العناصر، مادام مقبلاً بين الليل والنهار، معروضاً على أحداث الدهر وتغاور الأيام..»

ولاشك فى حسن ما اختاره الله لى، وناطه بناصيتى، وربطه بأمرى، وكهرت مع هذا وغيره أن تكون (هذه الكتب) حجة على لا لى.

وما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أنى فقدت ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً،

تتمخض الرغبة فى الزهد، أحياناً، عن الزهد فى الرغبة، ويتصل نفى الحياة بحياة النفى. وفى كتاب (العزلة) للحافظ أبى سليمان حمد بن محمد البستى حكاية دالة يرويه ربيعة ابن زهير - قال: قيل لسفيان الثوري: لم تمنى الموت وقد نهى رسوله الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك؟ فقال سفيان: لو سألتى ربي عز وجل لقلت: يارب لثقتى بك وخوفى من الناس. وقال: لأنى لو خالفت واحداً فى رمانة، فقلت حلوة وقال مزة لخفت أن يشاط دمي.

من المهم أن نلتفت إلى أن «احترام الاختلاف» فضلاً عن الإقرار به قيمة مفقودة تماماً فى الثقافة العربية، وفى الحياة الاجتماعية والسياسية العربية على مر العصور. وغالباً ما يفضى الاختلاف، مهما كان سطحياً أو محدوداً، إلى استخدام العنف: «لأنى لو خالفت واحداً فى رمانة...» لخفت أن يشاط دمي. وفقدان النمو فى ظل الاختلاف هو أحد أسباب الاغتراب العميقة، كما أنه أحد المحركات الفاصلة التى تحرك نزوع «النفى» فى الاتجاهات كافة، وتعمل على شحذه وبلورته.

٢ - نزعة النفى عند أبى حيان

النفى خلاف الإثبات. وهو يعنى، عند الصوفية، محو صفات الذات، وإبطال مراد الإنسان لصالح مراد الله. وينطوى النفى على استبعاد الاختيار من جهة، وتقويض مظاهر الوجود الشخصى أو نقضها من جهة ثانية. يقول أبوبكر الطلمستانى: النعمة العظمى هى الخروج من النفس. ويقول الحلاج:

اقتلونى يا ثقاتى

إن فى قتلى حياتى

ومماتى فى حياتى

وحياتى فى مماتى

أنا عندى: محو ذاتى

من أجل المسكرات

وقد يتصل النفى Negation بالسلبية Negativism على نحو من الأنحاء؛ حيث تمثل السلبية اتجاهاً يتسم بفقدان

يبد أن ثمة محوراً أسلوبياً آخر يتوازى عليه شكل الدلالة مع الدلالة عينها؛ هو محور «التضاد» و«العكس»، فمثال التضاد قوله: ... فلماذا صار الدواء داء، والأسو جراحاً، والعطاء سلباً، والبلاغة عيأ، والرشاد غيأ، والنشر طيأ، والقبول رداً، والوصال صداً... إلخ.

ومثال العكس قوله: يا هذا! إنما أنت بجوارحك، وجوارحك بك.

أو قوله: الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً.

أو قوله: واجعلنا إذا ذكرناك وجدناك، وإذا وجدناك ذكرناك.

وينتظم المهوران السابقان نص أبي حيان التوحيدى كما لو كان ينفي أحدهما الآخر: «انظر الشكل فى الصفحة التالية».

إن عمق التقابل بين الدلالة وأحد أشكالها من جهة، وحدة التباين بين هذا الشكل ونظيره من جهة ثانية، يكشفان لنا بوضوح مدى التداخل والتخارج بين الواقع والفكر، وبين الأفكار بعضها وبعض. لعلنا نلمس، الآن، كيف يتولد الزهد من الطموح، ومتى تؤدي الرغبة إلى العجز، ولم نقضى المنى إلى اليأس منها؟! إن القمع الخارجى لقيمة الاختلاف يعزز النمو الداخلى لشكل الاختلاف على نحو فريد. ويجد الاختلاف المكبوت مساره الوحيد فى الانفصال عن الذات نفسها؛ فى انفصام عراها، واندياحها النهائى عن اللا شئ. إن الذات تنهض بإلغاء الذات نيابة عن العالم. ولا بد أن يمتد هذا الإلغاء Cancellation إلى العالم ذاته، مادامت كل ذات مفردة تمثل عالماً صغيراً يخترل العالم الكبير (Macrocosm in Microcosm)، وتجرى مجرى المجاز المرسل الذى يكفى عن الكل ببعض.

٣ - من النفي إلى فلسفة التوحيد اغخاص

تدور نزعة النفي - بدءاً - عند الصوفية حول:

١ - نفي العالم للذات.

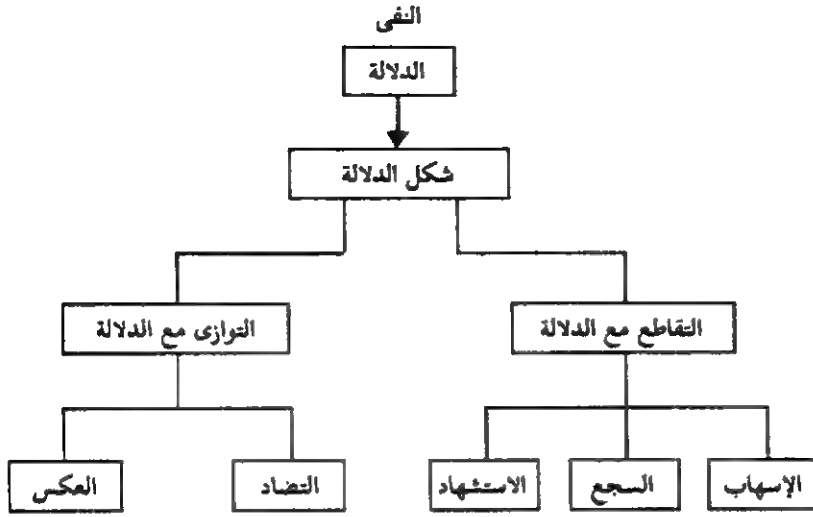
٢ - نفي الذات للذات.

وتابعاً أدياً، ورئيساً منيباً، فشق على أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضى إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوى وغلطى إذا تصفحوها، ويترءون نقصى وعيى من أجلها.

والجملة الحرفية، بتعبير ريفاتير، فى رسالة التوحيدى إلى القاضى على بن محمد، هى «لا ثبات لشيء من الدنيا». ومن «لا» النافية تنطلق إشارات التوحيدى فى غير حالة. يقول فى رسالة (ال): وقلت: بدا حتى تجلى للبصر، ثم غاب حتى لا عين ولا أثر. ويقول فى رسالة (يا): فوصف يخفى دونه القلم... لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فينشر، ولا عذر له فيعذر، ولا ذنب له فيغفر، ولا عيب عنده فيستتر. ويقول فى رسالة (مى): أضحت الدار خالية من قطانها، وعادت أطلالاً بعد بهجتها بسكانها، فلا لفظ ولا حافظ ولا رافض: لا لافظ بالحق، ولا حافظ للصدق، ولا رافض للرق.

وقد ربط أبو القاسم القشيرى بين صيغة النفي والتحول إلى النقيض فقال فى (نحو القلوب الكبير) إن «لا» نقيض «إن»... وهذا باب فى النحو يجرى على المنى حكم نقيضه. والإشارة: أنه يوجد فى الأحوال ذلك، فإن غاية الحزن توجب الضحك، ونهاية السرور توجب البكاء، وغاية الهجر بترك العتاب، وحقيقة الود تكون بالتجنى وكثرة العتاب.

وتكمن أهمية الإشارة القشيرية فى تأكيد المفارقة Irony حيث يقاس تأكيد النفي على تأكيد الإثبات؛ إذ يحمل الشئ على نقيضه. وسوف نلاحظ - دوماً - أن أسلوب أبى حيان يعكس فكرة «النفي» على هذا النحو المدهش؛ فالإسهاب الذى يتميز به نص التوحيدى هو ضد فى دلالة النفي ذاته؛ إذ يعنى النفي الانكماش والتقلص إلى نقطة الصفر، كما أن الجنس الصورى الذى يمثل فى نصه قيمة إيقاعية مهيمنة يعنى إثبات الموافقة التى تتقدم فى خط أفقى إلى الإمام فيما يعنى النفي التباين الكلى مع الإثبات. كذلك يعنى الاقتباس والاستشهاد فى نص التوحيدى استدعاء الآخر على نحو دائم مما يناقض نفي الآخر. هكذا يتقاطع شكل الدلالة مع الدلالة عينها، فيتجلى الشئ فى نقيضه كما يتجلى اللاهوت فى الناسوت عند الحلاج وابن عربي.



٣ - نفى الذات للعالم.

ولكن نزعة النفي تجذ منتهاها في فلسفة التوحيد الخاص التي تمثل - في وجه من وجوهها - اعتراضاً واضحاً على الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي، وكل ما ينتزع به الواقع من شهوة للسلطة والنفوذ،^١ وحُب للثُلُك والاحتكار، وغرور، وقسوة، وأنانية، وتنافس، وخداع، وخسة.

ويرسم ما فعله أصحاب حميد الطوسي، مثلاً، بداود الطائي، وما فعله الوزيران ابن عباد وابن العميد بأبي حيان التوحيدي، وما فعله الوزير حامد بن عباس بالحلاج، وما فعله الوزير الكندري بأبي القاسم القشيري، صورة أمينة للمعسف الغريب الذي يتلون أنا بلون فكري، ويتلون أنا ثانياً بلون سياسي، ويتجلى أنا ثالثاً عارياً بلا أي لون.

لقد تأله بعض البشر حتى صار له حق الثواب والمقاب المطلقين. ولجَّ البعض الآخر في تقدس المال والمنصب والشهوة. وبدا كل ذلك شركاً واضحاً وجد رد فعله المناسب في علم التوحيد الخاص عند الصوفية الذين نفّضوا أيديهم من المطامع والرغائب، وانسحبوا ساخطين أو مشفقين من معمة الصراع.

قال بعضهم: معنى أنه واحد نفى القسم لذاته، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته، ونفى الشريك معه في أفعاله ومصنوعاته.

وقيل: التوحيد إسقاط الياءات فلا تقل: لى وبى ومنى والى.

وقال الجنيد: التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو أفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع.

كان علم التوحيد الخاص يسعى - في جوهره - إلى إثبات فاعل واحد، وفعل واحد، ونسبة واحدة. ويعنى ذلك نفى الغيرية في تجلياتها كافة. وقد اختزل ابن عطاء هذا المعنى الكبير في عبارته المشهورة: كان الله ولا شئ معه، وهو الآن على ما عليه كان.

وسوف نجد في نص «الإشارات الإلهية» للتوحيدي احتفالاً واضحاً بلطائف علم التوحيد الخاص وإشاراته. وربما يرجع لقب أبي حيان إلى هذا المعنى في التوحيد، وإن رجح البعض أن «التوحيدي» نسبة إلى المهنة التي عرف بها والده، وهى بيع نوع من الثمر المسمى «التوحيد». وربما اتهم أبوحيان بالزندقة لانفاقه مع أهل التصوف في هذه الإشارات التي تنطوى، أحياناً، على التباس ما. وهى تنطوى على هذا الالتباس لأنها تعيد بناء العلاقة بين الحق والخلق، وبين الواحد والكثير، وبين الصورة المطلقة ومرآة العالم على أساس فلسفى غير مألوف لأهل الظاهر وعلماء الرسوم.

يقول التوحيدي في رسالة (لـز):

«يا هذا! لا تذكره ناسياً، ولا تنسه ذاكراً... بل اذكره ذاكراً، ولن تذكره هذا الذكر حتى تنسك في ذكرك، وتفقدك في أمرك، فحينئذ يستولي عليك مذكوراً قبل ذكرك له بذكره لك... وليس هناك ذكر، لأنه ليس هناك نسيان، إنما هو اتصال ومواصلة، ووصال ووصلة، وحديث يأتي على كل حديث، وأمر يجلب عن كل أمر، وشأن يعرب عن كل ذي شأن، وكيف لا يكون كذلك فسوق ذلك بما لا ينتهي لذلك، والربوبية تسرى أنوارها، والبشرية تضيق أقطارها».

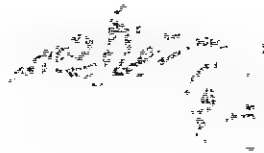
ويقول أيضاً:

«حاضره غائب، وغائبه حاضر، وحاصله مفقود، ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى، والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض له تصريح، والإشارة نحوه حجاب، والحجاب نحوه إشارة... ولولا التشابه بين المصدر والمورد، وبين المشهد والمعهد، وبين المرصد والمقصد، لكانت العلائق تنقطع، والحقائق ترتفع... يا هذا، لطف الحق يحول بينك وبين الإعراض عنه، وعنف الخلق يحثك على الاعتراض عليه. الحق وشي، والخلق حشو، والوهم نفي، والوصف لغو... عين هي ينبوع

العيون، وحقيقة ما كان ويكون، على اختلاف القلق والسكون. يا هذا! الكل باقٍ منه، وقائم به، وموجود له، وصائر إليه».

من المهم أن نلاحظ الإشارة الضافية إلى اتساع الربوبية وضيق البشرية، وإلى لطف الحق وعنف الخلق. فمن هذين المنطلقين - فقط - نستطيع أن نرصد دلالة الأفق الذي تتحرك فيه ثنائيات الغياب والحضور، والحصول والفقد، والاسم والمسمى، والشهود والحجاب، والوصل والفصل، والذكر والنسيان... إلخ. وهي «قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له»؛ لأنه «بائن من الأشياء بما هو به هو»، ولأن «الأشياء بانت عنه بما لا يكون إلا به».

إن نزعة النفي، هنا، تتخلص من مثلث الحذف الناشئ عن ثنائية الذات والعالم، لتجد مستقرها في وحدة الوجود القائمة على رد كل التعارضات الظاهرية في الوقائع المجزأة إلى ماهية واحدة مجردة تتدفق في ذاتها، من ذاتها، إلى ذاتها، بذاتها، فتشف - بتعبير جان چيتون - عن توازٍ أولى تام غير منكسر، ينسجم في كليته انسجاماً مدهشاً لأنه لا يعرف سوى. ومادام الله لا يعرف سوى ولا يقبله فهو، بالتالي، لا يعرف البديل ولا المحاكى. وثمام التوحيد الجريان في أحكامه، ونسيان حظ البشرية منه، وذكر حظه فيها، والقيام به وحده، له، عنه. وهو ما فسره الجنيد بقوله: «أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قيل أن يكون».





التوحيدى

بين العلم والمعرفة

دراسة فى قيمة العلم عند أبى حيان التوحيدى

أحمد عبد الفتاح البرى *

تمهيد

إذا صح مايقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً، وأنه لا بد للميتافيزيقى من أن يدخل فى حسابه خبرات الشعراء والفنانين، وأنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب، وأن أشد الفلاسفة تشيماً للأدب لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هوة كبرى تفصل العمل الفلسفى عن العمل الأدبى، فإن الغرض من العمل الفنى هو إرضاء حساسية القارئ، وإشباع ذوقه الفنى؛ بينما الغرض من العمل الفلسفى هو البحث عن الحقيقة، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة^(١).

وهناك طائفة من مفكرى الإسلام قد انصرف الباحثون عن الاهتمام بها، ألا وهى طائفة «الأدباء الفلاسفة» أو «الفلاسفة الأدباء». وإذا كان المشتغلون بالفلسفة اليوم قد ألغوا التفرقة بين «الأدباء الفلاسفة» من جهة و«الفلاسفة الأدباء» من جهة أخرى، على اعتبار أن الطائفة الأولى منها

* كلية الآداب، بنها.

متأدبة بالجواهر ومتفلسفة بالعرض، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن الطائفة التى نتحدث عنها - فى تاريخ الفكر الإسلامى - قد جمعت بين الموقفين؛ لأننا لا نستطيع أن نقول عن أهلها إنهم أدباء بالجواهر وفلاسفة بالعرض، كما أننا لا نستطيع أن نقول عنهم إنهم فلاسفة بالجواهر وأدباء بالعرض، بل هم فلاسفة بالجواهر وأدباء بالجواهر أيضاً. ويعد التوحيدى فى الطليعة بين أهل هذه الطائفة، إن لم نقل إنه أظهر علم من أعلام تلك الحركة الفلسفية الأدبية. وقد وصفه لنا ياقوت فى (معجم الأدباء) فقال إنه:

«فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين، ومتكلم المحققين وإمام البلغاء... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة»^(٢).

وليس من السهل على مؤرخ سيرة أبى حيان التوحيدى أن يقطع برأى فى الأصل الذى انحدر منه، فإن البعض يزعم أنه فارسى من أصل شيرازى أو نيسابورى أو واسطى، بينما يزعم آخرون أنه عربى نشأ فى بغداد، ثم وفد بعد ذلك على شيراز^(٣). وقد صرف التوحيدى القسم

مفكرى القرن الرابع الهجرى. ولا شك أن امتزاج كل هذه الثقافات المتباينة فى نفسه قد عمل على صبغ تفكيره بصيغة موسوعية واضحة، مما أدى إلى اتسام نتاجه بطابع تحررى متفتح لا نكاد نجد له نظيراً عند غيره من مفكرى عصره. وجاءت حرفة الوراقة فقرته من عالم الكتب^(٦).

هذا، وقد غزر نتاج التوحيدى وكثرت معارفه، فكتب «رسالة فى العلوم» و«رسالة فى فن الكتابة»، فتحدث فيهما عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلمه، وتحدث فى النحو، وكتب «رسالة الحياة» وكتاباً فى (الصدقة والصديق)، وذكر فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتاب (المقاسبات) و (البصائر والذخائر) ألواناً شتى من المعارف^(٧).

أولاً: دور العلم فى فكر التوحيدى

عاش التوحيدى طفولة معذبة، وكان هذا الحرمان سبباً فى التجائه إلى الدرس والتحصيل عله يجد فيه تعويضاً عن بعض ما فاتته من نعم الحياة، ويظهر أن ميله إلى التنقل ولوعه بالأسفار قد حالاً بينه وبين الاستقرار، فلم يكن فى وسعه أن يفكر فى تكوين أسرة، فقد صرفه اهتمامه بالعلم والدراسة عن التفكير فى الزواج والنسل^(٨).

وقد كانت البيئة الثقافية التى تحيط بالتوحيدى هى بيئة القرن الرابع الهجرى التى كانت بيئة ثقافية خصبة ظهر فيها الكثير من نوابع الفكر فى جميع المجالات، كما أننا لا نستطيع القول بأن التوحيدى كان بمعزل عنها، بل غاص فيها وسبر أغوارها واستخرج مكنون دررها؛ فتعلم على أيدي عظماء ذلك العصر، بل أخذ من جميع فنون عصره العلمية فكان بحق دائرة معارف عصره^(٩).

«إنه كان متفتناً فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة، كثير التحصيل للعلوم فى كل من حفظه، واسع الدراية والرواية»^(١٠).

وقد كان التوحيدى شخصية فلسفية طلعة تستخلص المسائل خلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية،

الأكبر من حياته فى بغداد، إلا أننا نستنتج من أحاديثه ووسائله أنه كان ينتقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز وغيرها. وأغلب الظن أن معظم هذه الأسفار كان إما طلباً للعلم، أو بحثاً عن الرزق^(٤).

ولو أننا نظرنا إلى أبى حيان فى عهد الطلب، لوجدنا أن «حب التنوع» الذى اتسمت به أخلاق هذا الرجل قد دفعه إلى الأخذ من كل علم بطرف، فكان من ذلك اهتمامه بدراسة الفقه والحديث، وانشغاله بالكلام والتوحيد، وعنايته بمسائل المنطق والفلسفة، وانصرافه إلى البحث فى اللغة والنحو، ثم اشتغاله أخيراً بالتصوف. فلم يكن اهتمام أبى حيان بكل هذه المعارف سوى مجرد نتيجة لميله إلى الدهشة، ونزوعه نحو التساؤل، واستعداده للبحث، فإذا أضفنا إلى هذا أن القرن الرابع الهجرى كان عصرًا ثقافياً خصباً ظهر فيه الكثير من نوابع الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والفقه والتفسير والكلام والتصوف، أمكننا أن ندرك السر فى تلك «الروح الموسوعية» التى أتاحت لأبى حيان الفرصة للمزج بين كل تلك الثقافات^(٥).

وحسبنا أن نستعرض بعض الأساتذة أو الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أبو حيان، لكى نتحقق من أنه لم يتلق العلم إلا على أيدي مفكرين موسوعيين نبغوا فى فروع عدة من المعرفة، وربما فى مقدمة هؤلاء الأساتذة أبو سليمان السجستاني الذى كان فيلسوفاً ومنطقياً ولغوياً وصاحب أنظار عميقة فى الأدب والشعر. وهناك أيضاً الفيلسوف يحيى بن عدى آخر من انتهت إليه رئاسة أهل المنطق فى زمانه. أما الأستاذ الأكبر الذى أخذ عنه أبو حيان النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم، فهو الشيخ أبو سعيد السيرافى الذى كان من كبار النحاة والمتكلمين فى القرن الرابع الهجرى. وهناك الشيخ على بن عيسى الرمانى، ولم يكن مجرد عالم نحوى، وإنما كان أحد مشاهير الأئمة فى مختلف العلوم، فضلاً عن أنه كان متكلماً على طريقة المعتزلة. وهناك أبو حامد أحمد بن بشر المروزدى، فقد كان واسع الاطلاع، غزير العلم، متبحراً فى الشريعة وفروعها.

وقد تتلمذ أبو حيان، إذن، على كبار علماء عصره، فتلقن أصول الفلسفة والحديث والنحو واللغة على يد أعظم

وكان فيلسوفاً مع الفلاسفة، ومتكلماً مع المتكلمين، ولغوياً مع اللغويين، ومتصوفاً مع المتصوفين^(١١).

بين العلم والمعرفة

يفرق التوحيدى بين المعرفة والعلم، فالمعرفة عنده أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية: «ولهذا يقال فى البارى: يعلم ولا يقال يعرف ولا عارف». وبهذا نجد أن التوحيدى قد فطن إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العامة، والعلم العقلى الدقيق^(١٢).

ويحاول التوحيدى، فى مواضع متفرقة من كتبه، التمييز بين بعض الكلمات المترادفة على أساس الفصل بين «المعاني المحسوسة» و«المعاني المعقولة»، فنراه مثلاً يفرق بين معنى «التمام» ومعنى «الكمال»، على أساس أن «التمام» أليق بالمحسوسات، و«الكمال» أليق بالأشياء المعقولة، فحد التمام هو:

«يلوغ الشئ الذى ما فوقه إفراط وما دونه نقصير... ولهذا إذا قيل: ما أتم قامته كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه كان أجمل»^(١٣).

ويفرق التوحيدى بين «الألفة» و«الصدقة» على أساس أن الألفة مشوبة بطابع مادى حسى، فى حين أن الصدقة ذات طابع روحى عقلى، فالألفة قد تستعمل للأشياء، بدليل أن الإنسان يألف ثوباً وزيّاً وطعاماً، ومكاناً ومذهباً، ولا يصادق شيئاً منها، فى حين أن الصدقة تستعمل للأشخاص فقط، لأن الإنسان لا يصادق إلا النفس التى يضافها ويودها ويرعاها ويخلص لها^(١٤).

وكتاب (الهوامل والشوامل) ملئ بالكلمات المترادفة التى يتساءل أبو حيان عما بينها من فروق؛ كالقوة والقدرة والاستطاعة... إلخ. أما فى (الإمتاع والمؤانسة)، فإن التوحيدى يجيب عن الأسئلة التى توجه إليه حول الفروق القائمة بين بعض الكلمات المترادفة. كل هذه التفرقات إنما هى الدليل على أن نزعة أبى حيان التساؤلية قد امتدت إلى اللغة، فوجدت فيها ميداناً خصيباً لممارسة روح

التحديد والتمييز، التى تقتزن عادة بالميل إلى الدهشة والتعجب، ولم تغب عن ذهن التوحيدى تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع بين اللغة والفكر^(١٥).

المعرفة عند التوحيدى نتاج الفكر الصحيح آتية بالحق جلوبة للرشد. وللمعرفة الأساسية مصادر عدة: المصدر الأول هو القرآن الكريم، فهو أولها وأجلها، وهو كتاب الله عز وجل الذى صارت العقول الناصعة فى وصفه «الذاتى بإفهامه إياك إيلك، العالى بأسراره وغيوبه عليك».

أما عن المصدر الثانى وهو سنة الرسول: «فإنها الشرك الواضح، والنجم اللائح، والقائد الناصح، والعلم المنصوب.... والغاية فى البيان، والنهاية فى البرهان».

أما عن المصدر الثالث: وهو العقل، فهو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مآلديه فى كل حالة عارضة، وأمر واقع عن حيرة الطالب.

أما المصدر الرابع، فهو التجربة أو المشاهدة من الواقع؛ فهى تجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور، وشهادة الدهور ونتيجة التجارب، وفائدة الاختيار، وإذعان الحس وإقرار النفس.

أما المصدر الخامس وهو الحكمة، فبقبل التوحيدى الحكمة أياً كان مصدرها؛ سواء أ جاءت من الفرس أم من اليونان أم غيرهم؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها وعند من رآها طلبها^(١٦).

ويرجع التوحيدى المعرفة العقلية على المعرفة الحسية، وذلك لأن كل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس. والبيان العقلى فوق القياس الحسى، لأن العقل مولى والحس عبد. والعقل هو ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستمل منهما، مؤد بعضها إلى بعض بالفيض الإمكانى والتوزيع الإنسانى، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب رواية الفكر من صحة الطباع^(١٧).

فلم يلبث أن أحرق ما لديه من مصنفات ضناً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته، وأنه أتى هذا الفعل بعد ترو طويل، واستخارة لله أياماً وليالي (٢٢).

والحجة الأولى التى يسوقها أبو حيان هى أن العلم يراد للعمل، والعمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلاً على العالم. والتوحيدى يشعر بأن علمه قد أصبح كلاً، وأنه قد صار فى رقبته غلاً، فهو لا يجد حرجاً فى إحراق كتبه مادام علمه قد أصبح عديم الجدوى فى حياته.

وأما الحجة الثانية، فهى أن هذه الكتب قد حوت من أصناف العلم سره وعلايته، وأما ما كان سرّاً فهو لم يجد له من يتحلى بحقيقته راعياً، وأما ما كان علانية فهو لم يصب من يحرص عليها طالباً.

وأما الحجة الثالثة، فهى أن أبا حيان لا نعرف له ولداً نجيباً أو صديقاً حبيباً، أو صاحباً قريباً، أو تابعاً أدبياً، أو رئيساً منيباً، فليس أشق على نفسه من أن يدع كتبه لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضه إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوه وغلطه إذا تصفحوها.

أما السبب الأخير، فهو أن له فى إحراق هذه الكتب أسوة بأئمة يقتدى بهم، ويؤخذ بهديهم، مثل أبى عمرو بن العلاء الذى دفن كتبه فى بطن الأرض فلم يوجد لها أثر، وداود الطائى الذى طرح كتبه فى البحر وقال يناجها: «نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول عناء وذهول، وبلاء وخمول»، وأبى سليمان الدارنى الذى جمع كتبه فى تنور وسجرتها بالنار ثم قال: «والله ما أحرقتك حتى كدت أحرقت بك»، وسفيان الثورى الذى مزق ألف جزء من كتبه وطيرها فى الريح، وهو يقول: «ليت يدي قطعت من ها هنا، بل من ها هنا ولم أكتب حرفاً»، وأبى سعيد السيرافى الذى قال لوالده محمد: «تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خيرة الأجل، فإذا رأيتها تخونك، فاجعلها طعمة للنار» (٢٣).

يبد أننا لو عدنا إلى الكثير من أقاويل أبى حيان فى المعرفة البشرية، لوجدناه يميل إلى تأكيد قصور العقل، وعجز العلم، فيقول:

«إن العلم بحر، وفائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أضعاف معلومه، وظنه أكثر من يقينه، والخافى عليه أكثر من البادى، وما يتوهمه فوق ما يتحققه» (١٨).

فليس فى وسع العقل البشرى أن يصل إلى إدراك الاستعانة بالوحي من أجل تكملة ما فى معرفته من نقص:

«ولو كان العقل يكتفى به، لم يكن للوحي فائدة ولا غناء، على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل وأتقياؤهم مختلفة فيه» (١٩).

ويفرق التوحيدى بين معرفة معرضة للخطأ والصواب، وهى معرفة موضوعات العلوم المختلفة، وبين معرفة يقينية، حيث إن الإنسان منع فى الثقة والطمأنينة إلا من معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع إليه (٢٠).

ويرى التوحيدى أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، وأن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعنى أن الحق مختلف، إنما تختلف المذاهب والآراء؛ فكأن الموضوع أو الشئ فى ذاته هو واحد من جهة ماهو، ولكنه متعدد من جهة النظر إليه، وليس الحق مختلفاً فى نفسه بل الناظرون إليه انقسموا فى الجهات، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله. وعلى هذا، فتعدد الآراء وزوايا النظر إلى الموضوع الواحد لا ينصرف إلى الموضوع نفسه. كما أن الحق لا يكون حقاً بكثرة معتقديه، كما لا يصحح باطلاً بقلة متحليه (٢١).

علاقة العلم بالعمل

زاد إحساس التوحيدى بالغربة والعيش فى الفقر المدقع من حقه على الناس وتشاؤمه من الحياة؛ فقد كان نتيجة طبيعية لهذا الشعور الأليم بقص الوجود ثم بعث ما نأتية،

ويقول التوحيدى على لسان مسكويه: «إن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى من الإنسان يحتاج لما يكفيه، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم، فلا بد له من ذلك، وإنما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحياً، وتخل بالاعتدال». ويقدر التوحيدى العلم ويجل أهله إذ تمثلوا بالأخلاق، وقد كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية (٢٩). والعالم عند التوحيدى أطول عمراً من الجاهل ولو كان أقصر عمراً منه. ومن الناس من يدعى العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده، فهذا يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاترة (٣٠).

والفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المادية أو المادية، فقيمة العقل راجحة على المال: «فالعقل إذا صح فهو المنحة التى لا يوازيها شيء، وإذا اختل فهو البلوى التى لا يتلافها شيء» (٣١).

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك؛ إذ يرى أن المتفلسف الحق لابد له من العمل بما وصل إليه بحسه الفلسفى، فالتفلسف على بصيرة يقتضى السير فى الطريق نفسه الذى يودى إليه الطريق الفلسفى. وعلى ذلك، فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك المخالف لحسن الخلق من كرم وتدين (٣٢).

وقد رفض التوحيدى علم الكلام لأنه يرى فيه قولاً بلا عمل وهو يرفع من مكانة العقل والبحث فيه. فهو أوفقه أعلى، وعالمه أشرف، وآثاره ألطف، وميزانه أشد اتصالاً، وبرهانه أبعد مجالاً وشعاعه أقوى سلطاناً وفوائده أكثر عياناً (٣٣).

وقد أقاد التوحيدى من مصاحبته الطويلة لأبى سليمان السجستاني درساً عملياً قد لا يقل أهمية عن سائر التعاليم النظرية التى نقلها عنه، ألا وهو الرضا بالقليل، والقناعة بالعلم دون المال (٣٤). ويروى لنا التوحيدى أن أستاذه أبا سليمان قال لتلاميذه يوماً:

«إن الله تعالى بقدر ما يعطى من الحكمة يمنع الرزق لأن العلم والمال كضرتين قلما يجتمعان

يتفق التوحيدى مع الروائى الألمانى كافكا فى أن هذا الصنيع هو آية إخفاق: إخفاق فى التفرغ بالمجد عند التوحيدى، وإخفاق من فرط الذى استولى على النفس من طول مواجهتها لمشكلة مستعصية على كل حل عند كافكا. ويتفقان كذلك فى أن كلا منهما نظر إلى نتاجه فوجده عبثاً لا طائل تحته، واقعاً تحت تأثير حال المزوف فى الزهد والانصراف المطلق الذى استولت على كليهما فى أواخر عمرهما. على أن العنصر البارز فى أسباب حرق التوحيدى كتبه هو تبرمه بهذه الكتب لأنها لا تعبر عن حاله الفعلية، وهو فى هذا يختلف عن كافكا، إذ إن كافكا كان غير راض عنها لعدم كمالها أو لقصورها وضآلة قيمتها (٣٥).

وحين يريد أبو حيان أن يدعونا إلى ربط العلم بالعمل يقول لنا: «إن الإنسان الذى لا يعمل بعلمه كالشجرة المورقة لا ثمرة لها» (٣٥).

ويقول أيضاً:

«إن كنت لم تجهل الفاضل ولا الفضل، فكن الفاضل واكتسب الفضل، فليس بين العلم والعمل سور، وإن كان سور فليس من حديد، وإن كان من حديد فالحديد أيضاً يعالج بما يلين به ويستجيب له» (٣٦).

ثم يقول مرة ثالثة:

«وليس كل من قاده عقله إلى العلم بمراشد الأمور، انتقادت له نفسه إلى العمل بها، فقد رأينا كثيراً من أهل المعرفة يأمررون ولا يأتمرون، ويزجرون ولا يزدجرون.... وتارك العمل مع الجهل أعذر من تاركة مع العلم» (٣٧).

ويعترف التوحيدى بأنه جمع أكثر كتبه للناس ولطلب المقالة منهم ولعقد الرياسة بينهم. وهو يصارحنا بحقيقة السبب الذى من أجله سعى وراء الشهرة الأدبية، وكأنما هو يريد أن ينبهنا إلى عاقبة الطموح الزائف الذى لا يتخذ من العلم سوى مجرد مطية للجاه والرياسة (٣٨).

العلم، وعن فائدة هذا العلم وعن غائلة الجهل، وعن شر العلم الذى قد طبع عليه الخلق، بل إننا لا نفكر أصلاً فى التساؤل عن السبب فى أن الإنسان محتاج إلى تعلم العلم، وغير محتاج إلى تعلم الجهل، وقد أثار التوحيدى مشكلة العلم على أعنف صورة حين كتب إلى مسكويه يقول:

«لا نخلو فى طلبنا لعلوم شئ من أن نكون قد علمنا ذلك المطلوب، أو لم نعلمه: فإن كنا قد علمناه، فلا وجه لطلبنا له، والدأب من ورائه. وإن كنا لا نعلمه، فمحال أن نطلب ما لا نعلمه» (٣٨).

موضوعات العلم فى كتابات التوحيدى

ليس غريباً على إنسان اتخذ من القلم حرفته، أن يجيئ نتاجه الفكرى خصباً وافراً، خصوصاً أن التوحيدى قد عاش أكثر من قرن بأكمله، فالمعروف عنه أنه كان غزير الإنتاج، حريصاً على النقل والرواية محباً للبحث والجدل. ولئن كان موضوع هذه الكتب لم يقف عند الفلسفة والأدب، بل قد امتد أيضاً إلى الكلام والفقه والتشريع والتصوف والنحو واللغة، إلا أن أبا حيان قد ألزم فى معظمها أسلوباً واحداً، ألا وهو أسلوب المحاوراة والمسامرة (٣٩). فجاءت كتيبه سهلة المأخذ، بعيدة عن التكلف والتعسف، بريئة من اللبس والغموض (٤٠).

«رسالة العلوم» التى ألحقت بذيل كتاب (الصدقة والصدق) عبارة عن بحث صغير فى حوالى تسع صفحات، ألفه التوحيدى للرد على القائلين بأنه «ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام». والكتاب ينطوى على دفاع عن العلم، مع اهتمام بتحديد أنواع العلوم من فقه وسنة وقياس، وعلم كلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلوم نحو، وحساب وهندسة، وبلاغة وتصوف. وإذا كان معظم هذه التعريفات مأخوذاً عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أبا حيان يصوغها بعبارة الجزلة الدقيقة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عده من العلوم الأخرى (٤١).

ويصطلحان، حظ الإنسان من المال إنما هو من قبيل النفس الشهوية... وحظه من العلم إنما هو من قبيل النفس العاقلة، وهذان الحظان كالمتماعدين والضدين... فالعلم نفسى والمال جسدى، والعلم أكثر خصوصية بالإنسان من المال. وأفات صاحب المال كثيرة وسريعة لأنك لا ترى عالماً سرق علمه وترك فقيراً منه، وقد رأيت جماعة سرت أموالهم ونهبت وأخذت، وبقي أصحابها محتاجين، لا حيلة لهم. والعلم يزكو على الإنفاق، ويصح صاحب به على الإملاق، ويهدى إلى القناعة» (٣٥).

لكن التوحيدى يرسم الطريق إلى المعرفة، وهو طريق طويل وجهد شاق، ولكى يعرف الإنسان ما فى نفسه من أسرار يحتاج إلى فحص ودراسة وأخلاق، بل لن يعرف ذلك:

«إلا إذا طال فحصه، وزال نقصه، واشتد فى طلب العلم تشميره، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره، وكانت الكلمة الحسنة أشرف عنده من الجارية العذراء، والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارين ويتحلى بزيئة المخلصين» (٣٦).

ويجانب تحمل التوحيدى أعباء الحياة وعنتها، تحمل أيضاً أعباء العلم وتبعاته، فيرى أنه مع غيره من الناس محتاج إلى العلم، ومن ثم فإن للعلم حرمة وحقاً، فمن حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة، أن يتحمل كل مشقة دونها، ويصبر على كل شديد فى اقتنائها، لذا صارت نفسه كلفة بالعلم محبة بالفائدة، ومن ثم عرف للعلماء قدرهم، بل لقد بلغ من إجلاله للعلماء عصره الذين استفاد منهم وتعلموا على أيديهم أنه قال:

«فأنا أفدى أعراضهم بعرضى، وأقضى أنفُسهم بنفسى، وأفاضل دونهم بلسانى وقلمى» (٣٧).

ويرى التوحيدى أن العلم مكسوب، وأننا فى حاجة إلى تعلمه، ولكننا قلما نتساءل عن سبب رغبة الإنسان فى

ورابعة إلهية. وفى الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفى عن «الممكن والواجب والممتنع»، ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى هى التفرقة بين العقل والحس، وفى الليلة السابعة عشرة دار الحديث حول موضوع فلسفى عويص هو موضوع «الجزئى والكلى وإدراكهما والعلاقة بينهما» وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير، وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب .

وقد تناول التوحيدى الفلسفة باعتبارها لوناً من ألوان الشرف العقلى والثقافى، ولعلها تحقق لصاحبها لوناً من السعادة المتقدمة والعيشة الهانئة، لكن الفلسفة لابد أن تحقق وتؤكد التوحيد الإلهى، «والى التوحيد تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المشعبة»^(٤٦). وقد أكد التوحيدى أن قضايا وموضوعات الذات الإلهية، ومسائل الضرورة والاختيار وأمثالها، ليس للفلسفة أن تخوض فيها بمعزل عن الدين والوحى، وإلا كان الضلال والشطط^(٤٧).

وفى «الإمتاع والمؤانسة» يعقد التوحيدى مقارنات عدة بين العلوم، ففى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب والبلاغة؛ أى بين العلوم الرياضية وفنون الأدب - فالأولى مستندة إلى مبدأ موصولة بغاية وحاضرة الجدى. أما الثانية، فزخرفة وحيلة. الأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب، ولئن اكتفت الدول بكتاب واحد فلا يكفيها مائة محاسب. وإنه لا غنى للحساب نفسه عن الإنشاء، وإن البلاغة مستندة إلى عقل، لأن بها تقاوم الحجة، فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر من خلال ألفاظ وأخيراً تستقر فى خط^(٤٨).

والليلة الثامنة موضوعها المنطق اليونانى والنحو العربى. فصحيح الكلام من سقيمه يعرف بالإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل، فصورته المنطق وحدها لا تنفى؛ إذ لابد من معرفة حقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور^(٤٩).

وفى الليلة التاسعة مقارنة بين الإنسان والحيوان، وكيف أن صفات الحيوان كلها تجد مثلاً فى الإنسان، إذ

وقد استطاع أبو حيان فى «الهوامل والشوامل» أن يكشف عن عقلية موسوعية تهتم بكل شئ، وتريد أن تلم من كل فن بطرف، فهو يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية العويصة، وهو يتعرض للعديد من المشكلات الخلقية والنفسية، وهو يهتم أيضاً بالكثير من المشكلات اللغوية والتفرقات اللفظية. وهناك عشرات أخرى من المسائل يعرض فيها التوحيدى لمواضيع طبيعية وتاريخية واجتماعية وجغرافية وفنية وجمالية وغير ذلك، مما يدلنا على سعة أفقه، وكثرة اطلاعه، وتنوع محصله الثقافى^(٤٢).

وتتناول «المقابسات» البحث فى ما كانت تعج به بغداد آنذاك من بحوث فى الفلسفة الإلهية والطبيعية، ومن تناول كل مسألة، حتى مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية نفسية. وقد طغت موضوعات الفلسفة على غيرها من الموضوعات؛ فأبو حيان اعتنق تلك الأفكار وآمن بها، بعد أن أصبحت لديه رغبة أن يصنف بعض الموضوعات الفلسفية كقضايا النفس والمادة، والجوهر، والنقطة، والعناصر، وعلاقة النحو العربى بالمنطق اليونانى، وغير ذلك من مواضيع خلقية كتهذيب النفس والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والصداقة والصديق... الخ. واستناداً إلى هذا الحصر، فإن هذا التنوع الكبير فى موضوعات «المقابسات» يجعل الكتاب متحفاً فكرياً عجبياً، بحيث يخرج منه القارئ مقتنعاً بما قاله أبو حيان، ولا يمرر علينا فى هذا المجال أن نلاحظ - من خلال هذا التنوع - أنه واحد من أولئك الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء، الذين حاولوا فى القرن الرابع الهجرى أن يحيلوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس^(٤٣). و«المقابسات» هو الكتاب الوحيد الذى حفظ أسماء عدد من فلاسفة بغداد ومفكرها، وروى طرفاً من آرائهم وعقائدهم؛ فهو مصدر فريد مهم من الحياة الفكرية فى بغداد فى النصف الثانى من القرن الرابع^(٤٤).

وفى ليالى «الإمتاع والمؤانسة» رويت مناقشات فلسفية دقيقة وعميقة، ففى الليلة الثالثة عشرة بحث فلسفى عن النفس؛ فهى تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن وهى جوهر لامادى. أما الليلة الرابعة عشرة، فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية

وللتوحيدي ميزة في كتاباته يجب إثباتها ، وهي أمانته العلمية وحرصه على التحقيق ونقل الكلام الصحيح . وما أكثر ما يمر القارئ في تضاعيفه بأمثال هذه الجمل : « هكذا حفظته من المجالس » أو « وقد حفظت من غير معرفة ثم سألت العلماء فوضع الجواب » وفي مكان آخر : « سألت رجلاً كان يتعاطى هذا النمط » أو مثل هذه العبارة : « وهذا كله سماع بعد تحكيك ومدارسة وتصحيح ومقايضة . ولكتاباته قيمة في الكشف عن محصل مطالعة التوحيدي وتجاربه ، وعن اتجاه نواحي الثقافة عنده وفي المجالس التي كان يرأسها أساتذته وأرباب المعرفة في زمنه » (٥٤) .

ثانياً : أساس العلم

مراتب الناس في العلم عند التوحيدي ثلاث :

« فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ، ويصير مبدأً للمقتبسين منه ، المقتبدين به والأخذين عنه ، الحاذين على مثاله ، المارين على غراره ، القافين على آثاره . وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول في الدرجة الثانية ؛ أعنى التعلم . وواحد يتعلم ويلهم ، فتتجمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل ما يتعلم أكثر للعلم والعلم بقوة ما يلهم ، ويعود بكثرة ما يلهم مصفياً لكل ما يتعلم ويعمل » (٥٥) .

المعرفة العقلية

المرجع الأكبر الذي اطمئن إليه التوحيدي اطمئناناً كاملاً ، وآمن به إيماناً تاماً ، هو أداة سبر الأغوار وعدة كشف المجهول وميزان الحكم ومعيار الحقيقة ، وهو العقل ، ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله :

« إن العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى مآلديه من كل حال عارضة وأمر واقع عند حيرة الطالب ولدد الشاغب ، ويس الريق واعتصاف الطريق ، نوره أسطع من نور الشمس ، التكليف تابعه ، والحمد والذم قريناه ، والشواب والعقاب ميزانه ، به ترتبط النعمة ،

في الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوان كلها ، فهو إذن مختلف عنها ، لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات تجتمعت فيه وتفرقت في الحيوان . انظر مثلاً إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد ، تجدها كلها فيما يتصف به الحيوان :

« وينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضرور الحيوان : سخاء الديك ، وتحن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحيلة الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركي وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن بعروضا - وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء .

فأهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالغريزة ، على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار لإرادى منه ، لكن للإنسان من غريزة الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً (٥٦) .

والليلة الخامسة والعشرين دار حديثها عن الموازنة بين النظم والنثر ، فقد رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فروعه ، والكتب المنزلة منشورة ، والوحدة أظهر في النثر منها في الشعر ، والنثر طبيعي والشعر صناعي ، وترتيب الكلام في النثر لا يحتاج إلى تكلف والنثر من قبل العقل . وبعد ذلك رويت آراء في تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففي وسع الجميع ، والنظم صالح للفناء والحداد ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا في الشعر . ثم تختم المحاوره برأى معتدل فلكل من النثر والنظم فضائله ، ولكل منهما بلاغة (٥٧) .

لم يكن التوحيدي عالماً بكل ما في الكلمة من معنى شامل ، كما أنه لم يكن فيلسوفاً ؛ لأنه يستحيل علينا - على ما عرف من ميله للجدل والبحث - أن نستنتج من آثاره فلسفة أو مذهباً ، بل « هو أديب ونحوي وفقه متكلم أكثر منه فيلسوفاً » (٥٨) . فالتوحيدي ، إذن ، أديب موسوعي يمثل أرقى ما وصلت إليه ثقافة الأديب في عصره ، فقد شارك بأبوابها دون أن يتوغل في إحداها فكانت له مزية التعبير عن عصر ازدهر فيه الفكر ، ونضجت فيه العقلية العربية وارتقى الفن الكتابي (٥٩) .

أو مجرد أسير لمجتمعه، بل لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى لو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق. حقاً إن أصداء العصر لابد أن تردد في مذاهب الفلاسفة، كما أن فلسفاتهم لابد أن تتلون بلون الإطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه^(٥٩).

وهناك كثير من المشكلات أثارها التوحيدى ببراعته المعهودة فى توليد الدهشة، وإشاعة روح الاستفهام. وإذا كان أبو حيان فى نظرنا «فيلسوف التساؤل»، فذلك لأننا نراه يثير دائماً من المشكلات ما قد يرى عامة الناس أنه لا موضع لإثارته، فضلاً عن أنه كان حربياً فى كثير من المواضع على تشكيك الناس فى صحة بعض الوقائع التى درجوا على اعتبارها عادية مألوفة. ومن هنا، فإننا لا نكاد نلتقى لدى أبى حيان بأى نزوع نحو التصديق السريع، أو بأى ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نجد دائماً يتساءل عن أصل كل شئ وهويته وكيفيته وعلة وجوده^(٦٠).

فالتوحيدى يؤمن أن التقليد عدو العقل؛ لأن التقليد فى جوهره اتباع العقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة، ثم يأتى المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص: «للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمع»^(٦١).

الحوار الفكرى

آمن التوحيدى بنسبية الحقيقة لنسبية المعرفة الإنسانية، وبالتالى آمن بما يترتب على ذلك بالضرورة من حق الاختلاف المشروع بين البشر، وحتمية صيغة الحوار بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بالحوار - من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة - على قناعاته النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحى وأسلوب فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد ينفرد فى تراثنا الفكرى - بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره - بمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار، فقد أدار كتابه (الهوامل والشوامل) كله على هيئة حوار (سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره المفكر الاجتماعى مسكويه، كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً

وتستدفع النعمة، ويستدام الوارد ويتألف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكنزته الرفق، وجنده الخيرات، وحليته الإيمان وزينته التقوى وثمرته اليقين»^(٥٦).

انطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التى من الممكن الاطمئنان إليها فى فهم كل شئ والتعامل معه والحكم عليه، اهتم التوحيدى بدراس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها فى العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان.. إلخ، وكل ما ينطوى تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم، فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل فقال:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب. والحجة ما وثقتك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به الملتبس، والقياس ما أعارك شبهة من غيره أو استعار شبهة غيره فى نفسه، والعلة ما اقتضى أبداً حكماً باللزوم، والحكم ماوجب بالعلة.. إلخ»^(٥٧).

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى، ويرى أن الناس تميل إلى الهوى أكثر من الرأى، والمعنى بالرأى هنا حكم العقل أو الحكم الموضوعى، والهوى لابد أن يذهب بصاحبه إلى غايته، ولا يبقى شيئاً أمامه ليصل إلى مأربه، فالرأى غريب خامل وهو ناصح مجهول. ويفضل التوحيدى الرأى على الهوى، فالرأى عام والهوى شخصى، والرأى باق لأنه قائم على موضوعية الحكم، والهوى فى حيز الماثل، والرأى يقوم على أسانيد وحجج أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان^(٥٨).

وتحدد شخصية التوحيدى برفضه اليقين السائد، واستنكاره البداة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة؛ فالفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره

مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان في الاختلاف والافتراق،^(٦٥)

لكن هذا الاختلاف لا بد من أن يكون بمشابهة حافز لأصحاب المذاهب المختلفة على الجدل والحوار والاتصال. فالاختلاف مظهر من مظاهر خصوصية الفكر البشري، خصوصاً أن الطبيعة نفسها هي التي عملت على تباين الناس في المذاهب والمقالات والآراء والنحل. وأبو حيان يروى عن أستاذه أبي سليمان أنه قال:

«إن كل أحد ينتحل مآثله مزاجه، ونبض عليه عرفه، ونزع إليه شوطه وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه ودينه»^(٦٦).

ومعنى هذا أن المذاهب الفكرية ذات صلة وثيقة بأمزجة أصحابها، فهي انعكاس لطبيعة تكوينهم، أو هي في جوهرها وليدة نفسياتهم الخاصة، ولكن هذا يمنع الفلاسفة من أن تكون حواراً بين أصحاب هذه الأمزجة المختلفة، وجدلاً بين أهل تلك الطوائف المتباينة^(٦٧).

ويرى التوحيدي أن في المناقشة والحوار ثلاثة أنماط هي:

المهاترة: وهي الكلام مع الخصم التي تنشأ من التنافس وإثبات الغلبة.

والمذاكرة: فالمقصود منها طلب الفائدة، كالرأي المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق.

أما المناظرة: فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة^(٦٨).

والواقع أنه إذا كان التفلسف ضرورة، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوى، والمبادئ لا يمكن أن تتكافأ، والأدلة لا يمكن أن تتعادل. ومهما كان من قصور العقل البشري، ونسبية المعرفة الإنسانية، فإن الفيلسوف لا بد أن يدافع عن رأيه

عميقاً بين تيارات ومذاهب ورؤى وأفكار مجموعة مفكر عصره في العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة في كتابه (المقابسات). وحتى كتابه الأساسي (الإمتاع والمؤانسة) لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالي بينه وبين الوزير أبي عبد الله العارض بن سعدان.

وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى في كتيبه التي تبدو لوهلة، ديالوجاً أحادياً بينه وبين الله؛ كما نجد في كتابه (الإشارات الإلهية) - مثلاً - بينما لا تعدو هذه المناجيات في جوهرها أن تكون ديالوجاً يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاجبة بينه وبين ذاته المتكثرة ونفسه المتعددة. المهم أن قيمة الحوار هي قيمة أساسية في فكر التوحيدي، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما هي البنية العميقة في نسج أعماله، وهو في هذا كله متسق أيما اتساق مع طبيعة (الروح التساؤلية) في صلب تركيبه الذهني الراض للتمرس خلف قاعات بعضها بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للتمذهب مهما بدا من مكانة منطقته وإغراء حججه^(٦٩).

ويسرى التوحيدي على لسان سيدنا علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - أنه قال:

«إن الحق لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضاً، لما اختلف فيه ذو حجا، ولكن أخذ ضفت - قطعة أو طائفة - من هذا، وضفت من هذا» وهذا كلام شريف يحوى معاني سمحة للعقل^(٧٠).

وتعليق التوحيدي على هذا القول المنسوب إلى الإمام علي، إنما يدلنا دلالة واضحة على أن فيلسوفنا كان يميل إلى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون حليفاً لقوم، وإنما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب، ومن الباطل بنصيب. وقد تنصارع الآراء والمذاهب، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصلاً خفياً أو رابطة ضمنية تجمع بين كل تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة^(٧١).

وكما يقول أبو حيان أنه:

«لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول متاع الله للعباد، وهذه النتائج

(فلسفة الجمال) - إذا صح التعبير - عنده. وفى هذا الإطار يمكن أن نقول إن الملمح الغالب الذى يلخص موقف التوحيدى الفلسفى هو «التوسط» والاعتدال أو التوفيق. وهو الملمح الذى سيلقى بظله على فهمه الأدبى والفنى كذلك. ففى العديد من المشاكل الكبرى التى اضطرم حولها الصراع الفكرى/ الاجتماعى فى القصور الإسلامية قبل القرن الرابع الهجرى، ثم فى القرن الرابع الهجرى نفسه، كان التوحيدى يقف الموقف المعتدل الذى كان يتوسط بين طرفين (٧٢).

وإذا كنا قد رأينا التوحيدى معنياً بكل ما يمس الإنسان، فليس بدعاً أن نراه يهتم بالفن والفنان. صحيح أننا قد لا نجد عند أبى حيان نظرية فلسفية متكاملة فى تفسير الجمال أو تأويل الفن أو شرح عملية الإبداع الفنى أو تحليل عملية التذوق الجمالى، ولكن من المؤكد أننا نلتقى فى ثنايا رسائله ومؤلفاته بالكثير من الأسئلة المهمة التى تدور حول أمثال هذه المواضيع. ولئن كان جانب كبير من اهتمام أبى حيان قد انصرف إلى فن البلاغة، وفن الشعر، وشتى فنون الكتابة، إلا أنه قد عالج - فى تضاعيف كتبه - مسائل أخرى عدة هى أدخل فى باب «الفن» بصفة عامة منها فى باب «الأدب» (٧٣).

ويشير التوحيدى إلى سمة أخرى تميز الإنسان عن الحيوان، بالإضافة إلى العقل والنظر، ألا وهى الحاسة الفنية أو القدرة على تذوق الجمال. وهو يقول لنا - على لسان أستاذه أبى سليمان - إن الإنسان متميز عن الحيوان: «بلايدى لإقامة الصناعات وإبراز الصور فيها مماثلة لما فى قوة النفس» (٧٤).

ويقول التوحيدى:

«ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن
الشجى والجرم الندى - أى الصوت
العذب - وما الواصل منه إلى الإنسان من
العقل المحصل حتى يأتى على نفسه» (٧٥).

فقد جعل التوحيدى من الفن أو الصناعة ظاهرة إنسانية تتوقف على القوة الناطقة التى يتمتع بها الموجود

مستوحياً تلك الحقيقة التى يعيش لأجلها. ومادامت كل مساومة بالحقيقة إنما هى خيانة لها، فسيظل الفيلسوف هو أيضاً ذلك الرجل الذى يضع نفسه فى خدمة حقيقة هى فى الوقت نفسه حياة، ولكن الفيلسوف هو أيضاً الرجل الذى يحترم حق كل إنسان فى التفكير، دون أن يفرض حقيقته فرضاً على الآخرين. ومن هنا، فإن التوحيدى يربط عملية التفلسف بفعل الحوار (٧٦).

وأظن أن هذه الخصائص التوحيدية الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المذهبى» مع الآخرين؛ فمادامت الحقيقة ليست وفقاً على اتجاه الغير ولا مقصورة على مذهب، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاخ، إذن فلا بد من تبادل الآراء، وتقارح الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصاً أن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة (٧٧). إن هذه الدعوة إلى التسامح المذهبى والتعايش الفكرى هى التى استقى منها المفكرون التنويريون بعد ذلك فكرتهم حول الحوار الحضارى والتفاعل الثقافى.

مجالات العلم

عندما يصف باقوت أبى حيان بقوله: «فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة، وفصاحة، يتأكد لنا أمران: أولهما أن أبى حيان امتاز على أقرانه من الأدباء فى القرن الرابع الهجرى بهذا التفرد فى اختياره الأسلوب الذى استطاع به أن يعبر عن مسائل شغلته، هى فى واقعها مشاكل المفكرين فى عصره. وثانيهما: أن أبى حيان لم يكن ليحسب شخصاً عادياً فى مسار أهل الأدب والفكر، بل امتاز بعبقريّة ذات نفع خاص، هى هذا الاقتدار العظيم على الجمع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار. ولعلنا لا نذهب بعيداً فى تلمس ما وراء عبارة باقوت، إذا أدركنا أنها جساءت بعد وصفه بـ «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» (٧٨).

المجالات الفنية

لعل المدخل إلى النظرية الفنية عند التوحيدى هى المدخل الفلسفى، فيه يمكن أن تقترب الاقتراب الصحيح من

واضح من هذا النص أن أبا حيان يتساءل عن السبب في اختلاف مظاهر انفعال الطرب عن مظاهر انفعال الخوف، في حين أن كلا منهما تأثر وجدانى بطراً على النفس، ويحدث بعض التغيرات فى البدن.

هنا، تثار مشكلة الإبداع الفنى. فنرى التوحيدى يحاول تفسير هذه الظاهرة البشرية النوعية بإظهارنا على العلاقة القائمة بين «الطبيعة» و«الصناعة». أول مايتبادر إلى الذهن فى هذا الصدد هو أن يقال إن الطبيعة فوق الصناعة، وإن الصناعة دون الطبيعة، بدليل أن الصناعة تحاول التشبه بالطبيعة، فلا تكاد تقوى على ذلك، فى حين أن الطبيعة لا تشبه بالصناعة ولا تكمل بها. هذا إلى أن الطبيعة قوة إلهية، فكيف للصناعة البشرية أن تساويها أو أن تكون مستعيلة عليها، فى حين أنه لا سبيل لقوة بشرية أن تتساوى مع قوة إلهية، إن من قريب أو من بعيد^(٧٨). ومحصل هذا أن الموهبة الطبيعية لا تكفى وحدها لخلق الفنان، وإنما لابد من أن تضاف إليها الحرفة أو الصناعة، مادام من الضروري لكل موهبة طبيعية أن تصقل وتهذب حتى تستحيل إلى موهبة فنية^(٧٩).

ويحاول أبو حيان أن يطبق هذه النظرية على فن البلاغة، فنراه يقرر أنه وإن كان لابد للأدب من طبيعة جيدة، ومزاج صحيح، وسليقة سليمة، فلا بد له أيضاً من صناعة متقنة، وإلمام جيد، ودراسة طويلة البال. وأبو حيان يؤكد أهمية الذوق الفنى أو السليقة الأدبية حين يقول:

«إن من استشار رأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة علم أنه إلى سلاسة الطبع أحوج منه إلى مغالية اللفظ، وأنه متى فاتته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرراً ولفظاً عبداً، أو معنى عبداً ولفظاً حراً، فقد جمع بين متنافرين بالجواهر ومتناقضين بالعرض»^(٨٠).

وفى كتاب (الإمتاع...) يتمم التوحيدى دستور فن الكتابة بقوله:

البشرى، فلا بد لنا - إذن - من أن نفرق بين عملية إبداع الفن وعملية تذوقه، مادام الحيوان لا يشترك مع الإنسان فى العملية الأولى، فى حين أنه يشترك معه فى العملية الثانية. ومعنى هذا أن أبا حيان لا يرى مانعاً من نسبة «الانفعال الجمالى» إلى الحيوان بينما نراه يختص الإنسان - دون سواه من باقى الكائنات - بالقدرة على إبداع الجمال واستحدثاته^(٧٦).

ويشير التوحيدى مشكلة «الإدراك الجمالى» على أحسن وجه، حينما يكتب إلى زميله مسكويه قائلاً:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة، وما هذا الولع الظاهر، والنظر والعشق الواقع من القلب، والصبابة المتئمة للنفس، والفكر الطارد للنوم، والخيال المائل للإنسان، أهذه كلها من آثار الطبيعة؟ أم هى من عوارض النفس؟ أم هى من دواعى العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هى خالية من العلل جارية على الهذر؟ وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالية؟ والأحوال المؤثرة على وجه العبث وطريق البطل؟»^(٧٧).

واضح من هذا النص أن فيلسوفنا معنى بتعرف الأصل فى «الإدراك الجمالى»، وهل هو مجرد ظاهرة طبيعية، أم هو ظاهرة نفسية؟ أم هو ظاهرة عقلية؟ أم هو غير هذا كله، ولكنه مهتم أيضاً بالوقوف على شتى الأمراض الجسمية والنفسية التى تلحق عاشق الجمال.

والتوحيدى حريص على تعرف أوجه الخلاف بين «الانفعال الجمالى» وغيره من ضروب الانفعالات النفسية الأخرى، مما يدلنا على اهتمامه الشديد بالوقوف على طبيعة ذلك النوع الخاص من «الانفعال» الذى يقتدر برؤية الجمال أو سماعه. ولعل من هذا القبيل مثلاً قوله:

«لم صار من يطرب لغناء ويرتاح لسماع، يمد يده، ويحرك رأسه، وربما قام وجال، ورقص ونمر وصرخ، وربما عدا وهام. وليس هكذا من يخاف، فإنه يقشعر ويتقبض، ويوارى شخصه، ويغيب أثره، ويخفض صوته ويقل حديثه».

وموسيقى وتمكناً من الأداء؛ فللموضوع مدخل كبير فى تكوين الأسلوب، بل صياغته. والموضوع هنا يهب الأسلوب بطبعه أجنحة وردية ترف فى نور الإيمان المتغير، إذ إن نضوج الأسلوب يكشف عن تأخر العهد، بينما الحرارة فى النبسة قد تؤذن بحماسة الشباب أو حرارة مشارف الرجولة (٨٤).

المجالات الأدبية

إن دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر مهم للغاية فى إطار دراستنا التراث؛ إذ إن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث، وبنيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى (٨٥). فلو أنعمنا النظر إلى أسلوب التوحيدى لوجدنا أنه يتسم بخاصية فريدة تكشف عن شخصية صاحبه: «الأديب الفيلسوف»، ونحن نعرف أن الفنان يعبر عن المعانى بالصورة المحسوسة، فى حين أن الفيلسوف يعبر عنها بالتصورات الذهنية. فالتوحيدى «أديب فيلسوف»، يعلم أن فى كل محسوس ظلاً من المعقول، وأن الحسيات معابر إلى العقليات، فليس بدعاً أن نراه يمزج الحس بالعقل، والأدب بالفلسفة، لكى يخرج لنا من ذلك «ثقافة حرة» يرتاح لها المتأدب، ولا ينفر منها المتفلسف (٨٦).

إن أدب التوحيدى بصفة عامة يصعب فيه الفصل النهائى بين الأدب البحت والفلسفة المحض، فإنه لمن دواعى التعصب أن يذهب أحدهما إلى مثل هذه المفاضلة، بل يكون الأدنى إلى الصواب ألا يفصل بين آثار التوحيدى الفلسفية وآثاره الأدبية؛ لأن فى (المقابسات) أدباء، كما أن فى (الإمتاع والمؤانسة) فلسفة، هذا إذا لم ننس أننا غير عارفين لكل أعماله التى جرى فيها مجرى الفلسفة، كما فى كتابه (المحاضرات والمناظرات)، وأغلب الظن أنه قد كتب على غرار (المقابسات) أو يتعدى طبيعة الأفكار المطروحة فى كتبه الأخرى؛ فهو ليس كتاب نوادر وملح وحكايات، تناول فيها موضوعات فلسفية، كما نلاحظ فى كتبه الأخرى، بل نجد التوحيدى يقصد إلى الفلسفة قصداً واضحاً لا سبيل إلى إنكاره (٨٧).

«لا يكون الكاتب كاملاً، ولا لاسمه مستحقاً إلا بعد أن ينهض بهذه الأتقال ويجمع إليها أصولاً من الفقه، مخلوطة بفروعها، وآيات من القرآن مضمونة إلى سمته فيها، وأخبار كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة عند الحاجة إليها، مع الأمثال السائرة، والآيات النادرة، والفقر البديعة، والتجارب المعهودة، والمجالس المشهورة، مع خط كتبر مسبوك، ولفظ كوشى نحوك، ولهذا عز الكامل فى هذه الصناعة (٨٨)».

إن أهم مايلفت النظر فى هذه الفقرة مما له علاقة بأسلوب التوحيدى هو التناسب بين الألفاظ والمعانى، وهو عماد الأسلوب الأدبى. وإلى جانب هذه العناية بالألفاظ، عنى التوحيدى بربط أفكاره برابط محكم من العقل والمنطق. فكان الجملة وقد أحكم بناؤها تتجه نحو هدف واحد، ألا وهو التعبير عن فكر الكاتب من أقصر طريق، دون زيف ولا فضول ولا حسد، فالكلمات محصورة ضمن نطاق منطقى يشعر القارئ أنه أمام فكر واع منظم يمشى بتؤدة وإحكام (٨٩).

وقد رزق التوحيدى حاسة فنية، ومن مظاهر هذه الحاسة ما تركه من تصوير شخصيات عصره الأدبية والعلمية. ويقوم فن التصوير عند التوحيدى على أسس نقدية تأثيرية فى الغالب، وهذا الفن كثير المداخل، ملتوى الأساليب، يعتمد على مواهب فريدة، ويتطلب ذكاء وقادراً وفهماً للطبيعة الإنسانية، وإحاطة بنفسية المعاصرين. وبعد التوحيدى من المبرزين فى هذا الفن. وقد يكون من أغراض الصورة المدح بإبراز المحاسن، والهجاء بإبراز العيوب، فالغرض من الصورة توجيه انتباه القارئ فى لمحات سريعة خاطفة إلى خصائص خفية موجودة فى الشخص، كى يؤلف من جماع هذه الخصائص المبروزة صورة تدعو إلى الإعجاب، إذا كان الغرض منها المدح، وإلى التهكم إذا كان غرض الكاتب النقد والهجاء (٩٠).

أما أسلوب التوحيدى، فلم يبلغ من كتبه الأخرى مقدار ما بلغه كتاب (الإشارات الإلهية): سموا وحرارة

وكما كان التوحيدي لغوياً، فإنه كان نحوياً ذا حظ وافر وقدم غير عائر في هذا المضمار أيضاً. وكثيراً ما عني بما دار حول النحو العربي والمنطق اليوناني، وقد مال إلى رأى أستاذه أبي سليمان المنطقي من أن النحو منطق عربي أو أن المنطق نحو اليونانيين، ونحو العرب فطرة، ونحو اليونانيين فطنة.

وهكذا كان التوحيدي يحيل في فهمه النحو إلى رأى أستاذه السيرافي الذي رأى أن بين النحو والمنطق مناسبة غالبية ومساواة قريبة؛ فالنحو منطق عربي، والمنطق نحو عقل، والمنطق يبحث في المعاني، والنحو يبحث في الألفاظ^(٩١).

«وبالجملة فإن النحو يربط اللفظ ترتيباً يؤدي إلى الحق المعروف أو العادة الجارية، والمنطق يربط المعنى ترتيباً يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة، والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة في النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعى، ودليل المنطق عقلى، والنحو مقصور والمنطق مبسوط، والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعترف به الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس وهو مستمر على الائتلاف، والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق... والنحو أول مباحث الإنسان والمنطق آخر مطالبه»^(٩٢).

وأخيراً ينتهى إلى أن:

«البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث في النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، لولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحوياً والنحوي منطقياً»^(٩٣).

ولم يفرد التوحيدي كتاباً خاصاً في النقد الأدبي، غير أنه كان مهتماً بالقيم الجمالية للنثر والشعر، وقد صرح لنا كثيراً بين دفتي كتبه أنه قرأ (عيار الشعر) لابن طباطبا، وكتب قدامة بن جعفر في النقد، كما قرأ للجاحظ وابن قتيبة، وقرأ لابن أبي طاهر كتابه (المنظوم والنثور)، كما قرأ للصولي وابن المعتز والمرزبانى وغيرهم^(٩٤).

إذن، فإن فضل التوحيدي في كتاب (المقابسات) لا ينحصر في نقل الأفكار والمساجلات التي كانت تدور في الأوساط العلمية في عصره، بل هو يمتد أيضاً إلى عملية تنقيح الآراء وغربلتها، وإعادة صياغتها، والتعبير عنها بأسلوب أدبي ناصع^(٨٨).

إن طبيعة الموضوعات الفلسفية التي عالجهما أبو حيان في (المقابسات) دعت إلى التأنيق والاهتمام برصانة التراكيب وإشراق الأسلوب صفة أدبية، ذلك أن المواضيع التي عرض لها ميتافيزيقية صوفية في أغلبها، تغرى بالتفنن الأسلوبى والتلاعب بالألفاظ. والفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي ينتمى إليها فلاسفة (المقابسات) إنما تقوم على اللغة الشعرية التي تستهدف إيصال القارئ إلى النشوة الروحية والوجد الصوفي.

وبرغم أن التوحيدي لم يفرد كتباً خاصة باللغة والنحو، أو النقد والبلاغة أو ما شابه ذلك، فإن له نظرات لماحة في ثقافة عصره، فقد أورد في ثانيا كتاباته وبين دفتي كتبه ما ينم عن ذوق وفهم عميقين لما يثيره، سواء أكان في اللغة، أم النحو، أم النقد والأدب، وغير ذلك مما يصادفنا في كتبه، فهو فيلسوف مع الفلاسفة، ونحوي مع النحويين، ولغوي مع اللغويين، وأديب مع الأدباء^(٨٩).

ولم نجد كتاباً ألفه التوحيدي وقصره على اللغة وحسب، بل أتت اللغة ومفرداتها، ومترادفاتها، ومعانيها بين ثانيا كتاباته، فقد كان حظ التوحيدي من مفردات اللغة حظاً موفوراً، وقاموسه محيطاً واسعاً ماخطر له معنى إلا كان له مخزونه اللغوي أداة مسعفة وذخيرة مبلغة. وبهذا القاموس اللغوي الواسع، استطاع أن يخضع مسائل العلم والفلسفة، ومن يقرأ (المقابسات) سوف يجده حافلاً بتعريفات شتى للكلمات، فيعرف معنى الكلام ويحدد الطبيعة والنفس والنوم والإرادة، واللذة، والممكن، والبصر والمحجوب، والقول والعنصر والهيولى والجوهر والعقل. كما يعرف العلم، والتوحيد، والمروءة، ويعطى تحديدات اصطلاحية أيضاً لمعاني السعادة والرأى والجود والظن والوعد والوعيد، والحكمة والعالم، وغير هذا كثير جداً^(٩٥).

وقد ترك لنا الكثير من نظرائه النقدية القيمة فى كتبه، فتناول الشعر وأركانه ورأى أنها أربعة أركان: «مديح رافع، وهجاء واضح، وتشبيب واقع، وعتاب نافع»^(٩٥). وتناول الشعراء بالنقد والتقويم أيضاً برغم قوله:

«لست من الشعر والشعراء فى شئ، وأكره أن أخطو على دحض وأحتمى غير محض»^(٩٦).

وقد كان التوحيدى حريصاً فى توثيق النص الأدبى، ونسبته إلى قائله، والتشكك فى ذلك، عن طريق مقارنة الكلام ببعضه، والغوص فى أعماق النص، معتمداً فى ذلك على التذوق من ناحية، والدربة والممارسة والخبرة من ناحية أخرى. فعندما يقول الأحنف: «الأدب فى الإنسان نور العقل، كما أن النار فى الظلمة نور البصر»، يعلق على هذا بقوله: «وهذا بكلام البشر أشبه، ولكن كذا أصبته فى كتاب ابن أبى طاهر صاحب (المنظوم والمنشور) وإنما أحكى ما أجده»^(٩٧).

ومن القضايا النقدية التى أثارها التوحيدى، قضية اللفظ والمعنى، فالغالب عليه أنه يميل إلى التسوية بين اللفظ والمعنى، فلا يفرق بينهما، لأن الصلة وثيقة بينهما: «حقائق المعانى لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، وإذا تحرفت المعانى فذلك لتريف الألفاظ، فالألفاظ متلاحمة متواشجة متناسجة، فما سلم عن هذه فقد أجحف بهذه، وماتقص من هذه فقد فسد من هذه»^(٩٨). فقد عبر بالتلاحم والتناسخ عن الصلة بين اللفظ والمعنى، كما أنه إذا فسد طرف فسد الطرف الآخر، فلا يوجب الإنسان بأحدهما دون الآخر، مهما كانت براعته ورشاقته، فهما عنده طرفا مقص لا يمكن لأحدهما أن يكون فاعلا دون الآخر^(٩٩).

أما البلاغة، فقد وقف التوحيدى منها موقفاً وسطاً وفق فيه بين صنعته الأدبية التى تقوم على السليقة والتذوق والطبيعة الجيدة والمزاج الصحيح والاختيار المحمود فى إجادة التعبير والبيان وإدراك الكلام وتمييز جيده من رديئه، وبين نشأته العقلية وتفكيره المنطقى الذى كونهت البيئات الاعتزالية والكلامية التى تستند إلى البرهان والاستدلال والجدل والمناهج التعليمية المدرسية فى ضبط العلوم البلاغية

وتقعيدها. فكما أن البلاغة تستند إلى الأصالة الفنية والطبع المسعف، فهى تستند أيضاً إلى القواعد المنهجية:

«كصبيحة التقسيم، وتخير اللفظ، وترتيب النظم، وتقريب المواد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه»^(١٠٠).

وقد استطاع التوحيدى أن يفهم المسائل العلمية التى كانت تدور فى عصره، ويعبر عنها بما عهدنا من لغته فى سهولة ووضوح وتدفق، فكان كلامه مزيجاً من العلم وروعة التعبير. ومن يقرأ (المقابسات) أو (الإمتاع والمؤانسة) يجده قد عرض للكثير من الآراء والنظريات الفلسفية والعلمية فى إطار أدبى رائع يدل على قدرة فائقة فى التوفيق بين مجالى الأدب والعلم. وكذا (الهوامل) فيه الكثير من المسائل العلمية والطبيعية، فهذه وتلك سالت على قلم التوحيدى بما لا يشعر القارئ بخروج التوحيدى كثيراً عن جادة أسلوبه ورشاقته، فناقش وعلل واستنبط فى أسلوب سمح بسيط، وأعطانا الفكرة فى عمقها ودقتها مغلفة بفنه الأدبى بما فيه من روعة وبهاء، كما استطاع أيضاً أن يطوع الشر ليعبر عن المعانى الصوفية العميقة، والاجتهادات الدينية والدعاء والتضرع، مما كان وفقاً على الشعر والمقطوعات الشعرية، وقد رأينا فى كتابه (الإشارات الإلهية) أن هذه الترائيل وتلك الترانيم لا تقل فى روعتها وموسيقيتها عما للشعر من وزن وموسيقى، وقد غلف هذا كله بعاطفته الملتصبة، فخرج زفرة حارة من عقل التوحيدى وروحه، ممزوجاً بحرارة عاطفته وقوتها وصدقها^(١٠١).

وبهذا استطاع التوحيدى أن يلهم بأطراف نغافات عصره ويخلدها لنا فى كتبه التى تعتبر دوائر معارف العصر، بلغة استشفنا منها روح التوحيدى المعذبة، ونفسيته المخطمة ورزقه المحدود، فلو أتبع له ما أتبع لغيره لرأينا محصولاً أوفر وزاداً أقوى ومعيناً ثراً لا ينتضب، فقد كان برغم كل ما كان يحيط به رجلاً خصب ذهن، غنى اللغة، وافر الحصول قوى الخيال^(١٠٢).

المجالات الإنسانية

ويعرف التوحيدى الإنسان فيقول:

«الإنسان هو الشئ المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله، وهذا وصف يأتى على القول الشائع عن الأولين إنه حى ناطق مائت؛ حى من قبل الحس والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السيلان والاستحالة. فمن حيث هو حى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه، ومن حيث هو مائت هو شريك مايتبدل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشرى والنور الإلهى، أعنى ينعت فى حياته هذه التى وهبت له بدءاً، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول، هو ملك فإن لم يكن ملكاً فهو جامع لصفاته، ومالك لحليته، ولما كان جنسه مشتملاً على التفاوت الطويل العريض، كان نوعه مشتملاً على التفاوت الطويل العريض، ومن كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك، وكما أن الجنس يرتقى إلى نوع كامل، كذلك النوع يرتقى إلى شخص كامل» (١٠٦).

والمأمل فى هذا التحديد الدقيق، يلاحظ أن التوحيدى قد أدخل فى تعريفه الإنسان عنصر «الاختيار» أو «الحرية»، بدليل أنه قد حرص على القول بأن الإنسان يوصف بصحة العقيدة أو بطلانها وبصلاح العمل أو فساد، وبصدق القول أو كذبه. والاختيار فى نظره متوقف على العقل والحصافة، بمعنى أنه نتيجة لتمتع الإنسان بملكة التفكير والتمييز. ولكن التوحيدى لا يقتصر على تعريف الإنسان بجنسه وفصله، بل نراه ينص أيضاً على تفاوت نوعه وآحاده، ولا شك أن الإشارة إلى تفاوت الأفراد إنما تعنى وجود فروق فردية بين آحاد هذا النوع، وبالتالي فإنها تتضمن النص على أهمية الفوارق النفسية والجسمية التى تفصل بين أفراد النوع البشرى (١٠٧).

إذا كنا قد لمسنا لدى التوحيدى «روحاً تساؤلية» تهتم بالتعبير عن كل مايعترى العقل من حيرة أو دهشة أو تعجب، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفنا يتجه بتساؤل نحو الإنسان، كى يجعل من «الإشكال البشرى» الموضوع الأساسى لكل تفلسف. وأبو حيان ينص بصراحة على ضرورة تقديم مشكلة الإنسان على كل ماعداها من مشكلات، فراه يقول:

«زعمت الحكماء على ما أوجته آراؤها ودياناتها أن من الروحى القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفت ما عرفت الأشياء كلها. وهذا قول لا شئ أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى. وأول مايلوح منه: الزيادة على من جهل نفسه، ولم يعرفها. وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم، بل أرى أنه أسوأ منها وأشد انحطاطاً... لأنها لم تشركه فى التمييز ولا يشركها فى الجهل» (١٠٣).

وهذا النص إنما يدلنا بوضوح على أن أبا حيان قد وجد فى «معرفة النفس» أسماً ضرب من ضروب المعرفة، بدليل أن من جهل نفسه فقد جهل كل ماعداها، وتبعاً لذلك فقد تساءل أبو حيان:

«ما النفس؟ وما كمالها؟ وما الذى استفادت فى هذا المكان؟ ربأى شئ باينت الروح؟ وما الروح؟ وما صفتها وما منفعتها؟... وما الإنسان؟ وما حده؟ وهل الحد هو الحقيقة أم بينهما يون؟ وما العقل؟ وما أنحاؤه؟ وما صنيعه وما الفرق بين الأنفس أعنى نفس عمر وزيد وبكر وخالد؟» (١٠٤).

ولكنه لم يقتصر فى هذا التساؤل على الاهتمام بالتحديدات اللفظية والتعاريف المنطقية، بل هو قد اهتم أيضاً بالجانب النفسانى والأخلاقي للإشكال البشرى (١٠٥).

وربما كان قصد أبى حيان من ربط الاختيار بالاضطرار هو الإشارة إلى الضرورات العقلية التى تلزم العقل وتحدد الفعل، بحيث إن السلوك الحر ليجىء فى كثير من الأحيان بمثابة واعية مستبصرة لبعض المبررات العقلية أو الأسباب المتدبرة، أو ربما كان الاضطراب مظهراً لغلبة الطبيعة على النفس، والاختيار مظهراً لغلبة العقل على الطبيعة، فالاضطرار والاختيار لن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، بل سيكونان مظهرين لتعارض الحس والعقل، أو لتناقض الطبيعة والنفس. ويعلم التوحيدى أن الاستماع إلى صوت الإغراء كثيراً ما يكون أيسر على الموجود البشرى الناقص من الإنصات إلى نداء العقل، كما إن الانحدار إلى هاوية الشر والخطيئة كثيراً ما يكون أقرب إليه من الصعود إلى قمة الخير والفضيلة. ولعل هذا هو السبب فيما نلمسه لدى أبى حيان من ميل إلى التشاؤم، ونزوع نحو اليأس^(١٠٨).

والحق أن أبى حيان التوحيدى قد عاشر طوائف مختلفة من الناس، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات، واكتسب خبرة واسعة بأمور الناس، وطبائع النفوس، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة، والنظرات الأخلاقية العميقة، فجاءت كتبه الفلسفية والأخلاقية شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته الهائلة على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية. وهكذا، خاض أبو حيان فى النفس الإنسانية وتصرفاتها الخارجية، وأسرارها الباطنية، وأمراضها وعلاجها، وعاداتها وأنفعالاتها، وعواطفها، وصلة العقل بالجنون، ودعائم الصحة النفسية.... إلى آخر تلك الدراسات النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين «فلاسفة الإنسان» أو «علماء النفس» المهتمين بتعمق أسرار الوجود البشرى^(١٠٩).

الهوامش:

(١) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة (سلسلة أعلام العرب) ١٩٦٤م ص ١٢٠ - ٨٢١.

(٢) باقوت الحموى معجم الأدباء، طبعة فريد الرفاعى القاهرة ١٩٣٨م ج ١٥ ص ٥.

- زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدى ص ٣ - ٤

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

حقاً، إن التوحيدى يستخدم من المصطلحات ما يختلف عن المصطلحات السيكولوجية الحديثة، ولكن معانى هذه المصطلحات قد لا تختلف كثيراً عن معانى تلك المفاهيم العلمية التى أصبحت سائدة الآن فى مضمار التحليل النفسى. فالتوحيدى يقرر بصريح العبارة فى أحد المواضع أن «لنفس أمراضاً كأعراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير»^(١١٠).

وإذا كان علماء النفس المعاصرون يتحدثون اليوم بكثرة عن «الصحة النفسية» فإننا نجد لدى التوحيدى اهتماماً كبيراً بالحديث عما سماه باسم «شفاء النفس»، فضلاً عن أننا نراه يتحدث فى أكثر من موضع عن أطباء النفوس. وإذا كان الكثير من أقارب أبى حيان فى هذا الباب قد اتسم بالطابع الصوفى، فإن «التجربة الصوفية» نفسها لم تكن عنده سوى مجرد وسيلة لتحقيق «شفاء النفس». وليس من العسير على المتأمل فى كتاب «الإشارات الإلهية» أن يستخرج من ثنايا صلواته ومناجياته الكثير من الملاحظات السيكولوجية القيمة، والنظرات الفلسفية العميقة. ولا يكف التوحيدى عن دعوة الإنسان إلى «رياضة النفس» ومجاهدة الشهوات ومغالبة الأهواء، حتى تتم له صحة العلم وصفاء العمل، وفبض الحكمة وطول التجربة، وسلامة الطبع، وحدة الذكاء، وطهارة البدن، ونقاء السريرة... إلخ^(١١١). ولكنه - فى الوقت نفسه - لا يفصل النفس عن البدن، ولا ينكر أثر الانحراف البدنى على الانحراف النفسى، بل نراه يؤكد أن سلامة النفس من سلامة البدن، وأن تحقق الاعتدال النفسى لا يمكن إلا أن يتم فى داخل جهاز عضوى مترن^(١١٢).

- (٤) المرجع نفسه، ص ١٩.
- (٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٤١: ٢١.
- (٧) حسن الملتاوى، الله والإنسان في فلسفة أبى حيان التوحيدى، مكتبة مديبولي، ١٩٨٩، ص ٨٧.
- (٨) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٨ - ١٩.
- (٩) عبد الواحد الشيخ، أبو حيان التوحيدى وجهوده الفنية والأدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٨٩.
- (١٠) ياقوت، معجم الأدباء، ج ٥، ص ٥ - ٦.
- (١١) التوحيدى، الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين، السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥١ مقدمة المحقق ص د - ر.
- (١٢) التوحيدى المقابسات، تحقيق: حسن السندري طبعة القاهرة ١٩٢٩.
- (١٣) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة دت ح ٣، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٩٨.
- (١٤) التوحيدى، المقابسات، ص ٣٦٢.
- (١٥) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٩٧ - ٢٠١.
- (١٦) التوحيدى، البصائر والذخائر، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، ح ١، ص ٧ - ٩.
- (١٧) حسن الملتاوى، الله والإنسان، ص ٢٧٦ - ٢٨٠.
- (١٨) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ٢٥.
- (١٩) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ح ٢، ص ١٠.
- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٣٦.
- (٢٠) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ح ١، ص ٤.
- (٢١) التوحيدى، المقابسات، ص ١٠٩، ٢٢٠، ٢٦٩.
- (٢٢) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، ح ١٥، ص ٢٣.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٨ - ٢١.
- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى ص ٥٩ - ٦٠.
- (٢٤) التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٨١، ص ٣٤، مقدمة المحقق.
- (٢٥) التوحيدى، المقابسات، ص ٢٦٠.
- (٢٦) التوحيدى، الإشارات الإلهية، ص ١٠١.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٣٩٩.
- (٢٨) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٥٩.
- (٢٩) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ٤٥.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٤٣ - ٤٤.
- (٣١) التوحيدى، مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلانى دار الفكر - دمشق ١٩٦١، ص ٢٠٠ - ٢٠١.
- (٣٢) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ح ٣، ص ١٣٥.
- (٣٣) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ١٢٧.
- (٣٤) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٤.
- (٣٥) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ح ٢، ص ٤٩.
- (٣٦) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ٣٧.
- حسن الملتاوى، الله والإنسان ص ١٩١.
- (٣٧) التوحيدى، المقابسات، ص ١٢٠، ١٢٤، ٣٠٩.
- عبد الواحد الشيخ، أبو حيان التوحيدى، ص ١٤١.
- (٣٨) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ٣٦٠.
- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٦٣.
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠٢.
- (٤٠) التوحيدى، المقابسات، مقدمة المحقق ص ١٨.
- (٤١) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٠٦.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ١٢٣.

- (٤٣) المرجع نفسه، ص ٩٤.
- عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقايسات، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٠ - ١٣١.
- إبراهيم الكيلانى، أبو حيان التوحيدى، دار المعارف (سلسلة نوايخ الفكر العربى)، الطبعة الرابعة ص ٤٥.
- (٤٤) التوحيدى، المقايسات، مقدمة المحقق، ص ٢٩.
- (٤٥) زكى نجيب محمود، العقل واللامعقول، دار الشروق، ص ٢١٦ - ٢٢٠.
- (٤٦) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ١٢٧.
- (٤٧) عبد القادر محمود، «أبو حيان التوحيدى وقضية الفلسفة والدين»، مجلة القاهرة، العدد ٩٤ / ١٩٨٩، ص ٨.
- (٤٨) التوحيدى الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٤.
- (٤٩) المرجع السابق، ص ١٠٤ - ١٤٣.
- (٥٠) المرجع نفسه، ص ١٥٩: ١٤٣.
- (٥١) المرجع نفسه، ج ٢ ص ١٣٠: ١٤٦.
- زكى نجيب محمود، العقل واللامعقول، ص ٢٠٨ - ٢٢٠.
- (٥٢) ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد»، ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوى، النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ٨٨.
- (٥٣) إبراهيم الكيلانى، أبو حيان التوحيدى، ص ٧٧.
- (٥٤) المرجع السابق، ص ٤٢.
- (٥٥) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٤٦.
- (٥٦) التوحيدى، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٨ - ٩.
- (٥٧) ماجد يوسف، «حوار العقل»، ضمن مجلة أدب ونقد العدد ١٠٧ / ١٩٩٤ ص ٣١ - ٣٢.
- (٥٨) التوحيدى، مطالب الوزيرين، ص ١٤.
- (٥٩) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٧.
- (٦٠) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ٣٤١.
- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٦١) ماجد يوسف، «حوار العقل»، ص ٣٢.
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.
- (٦٣) التوحيدى، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٣٢.
- (٦٤) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٧٨.
- (٦٥) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٨٦ - ١٨٧.
- (٦٦) التوحيدى، المقايسات، ص ١٥٢.
- (٦٧) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٨٢ - ١٨٣.
- (٦٨) التوحيدى، الإشارات الإلهية، ج ١، ص ١٠٧.
- (٦٩) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٨٧.
- (٧٠) ماجد يوسف، «حوار العقل»، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٧١) عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدى، ص ١٣٣.
- (٧٢) حلمى سالم، «الرؤية الجمالية»، ضمن مجلة أدب ونقد، ص ٧٧.
- (٧٣) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٧١.
- (٧٤) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٧٥) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٧٦) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٧٦.
- (٧٧) التوحيدى، الهوامل والشوامل، ص ١٤٠.
- (٧٨) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٣٩.
- (٧٩) للمزيد انظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٢٧١ - ٢٩٠.
- (٨٠) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
- (٨١) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٠٠.
- (٨٢) الكيلانى، أبو حيان التوحيدى، ص ٥٩ - ٦٠.
- (٨٣) المرجع السابق، ص ٦٨ - ٦٩.
- (٨٤) التوحيدى، الإشارات الإلهية، ص ٣٣ مقدمة المحقق.
- (٨٥) حسن الملطارى، الله والإنسان، ص ٨٩.

- (٨٦) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ١٤٠.
- (٨٧) عبد الأمير الأعسم، أبوحيان التوحيدى، ص ١٣٤.
- (٨٨) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ١١١.
- (٨٩) عبدالواحد الشيخ، أبوحيان التوحيدى، ص ٨٢٤.
- (٩٠) المرجع السابق، ص ٢٤٨ : ٢٥٧.
- (٩١) المرجع نفسه، ص ٢٦٥ : ٢٥٧.
- (٩٢) التوحيدى، المقابسات، ص ١٦٩، ١٧١.
- (٩٣) المرجع السابق، ص ١٧٣.
- (٩٤) عبد الواحد الشيخ، أبوحيان التوحيدى، ص ٣٦٦.
- (٩٥) التوحيدى، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٢٧٩.
- (٩٦) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٣٤.
- (٩٧) التوحيدى، البصائر والذخائر، ج ١، ص ٢٤٠.
- (٩٨) المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٢.
- (٩٩) عبد الواحد الشيخ، ص ٢٦٦ : ٢٧٢.
- (١٠٠) التوحيدى، المقابسات، ص ١٤.
- الكيلاني، أبوحيان التوحيدى، ص ٦٧.
- (١٠١) عبد الواحد الشيخ، أبوحيان التوحيدى، ص ٣٥٧ - ٣٥٩.
- (١٠٢) زكى مبارك، النشر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ج ١، ص ١٣١.
- (١٠٣) التوحيدى، الاشارات الإلهية، ص ١٩٥.
- زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ٢٠٢.
- (١٠٤) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- (١٠٥) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ٢٠٣.
- (١٠٦) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١١٢ - ١١٣.
- (١٠٧) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ٢١٧ - ٢١٨.
- (١٠٨) المرجع نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
- (١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (١١٠) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٦٣.
- (١١١) التوحيدى، الاشارات الإلهية، ص ٢٠١.
- (١١٢) زكريا إبراهيم، أبوحيان التوحيدى، ص ٢٠٢ : ٢١٥.



المعرفة والعلم في فكر أبي حيان التوحيدي

غانم هنا *

أخفى السأم منها ومن تجرب أصحابها، فأعود إلى تعاظم النص دون إخضاعه لإيديولوجية تعبيرية أو مصلحة آنية، ودون رفض أو تبجيل، قناعة مني بأن لفهم النص قدرة على إقامة جسور يتحقق بواسطتها مصداق التواصل بين تاريخية النص وتاريخية قارئه.

وكنت قد عقدت العزم على أن لا أتعرض في باب الملاحظات التمهيدية هذه إلى قضية «الإبداع» في الفلسفة العربية الإسلامية، لولا أن أعمال أبي حيان تقدم مثلاً صارخاً على زيف وتحامل من ينكر على هذه الفلسفة مساهمة إبداعية غنية. نعم، إن تسعين بالمئة من آراء التوحيدي في العلم والمعرفة هي نقل لأفكار الآخرين، أو هي جواب عن أسئلة طرحها عليهم، أو إخبار عما سمعه منهم أو قرأه لهم. فهل يؤسس ما تبقى رأياً خاصاً به؟

لسنا في معرض تنفيذ التحامل والتبسيط المشار إليهما. لكنني أعتقد أن إقصاء النص في تاريخية كتابه وأسراره في دورة تفسيرية تعيده إلى ما سبقه؛ هذا الإرجاع — وهو كما تعلمون الطريقة المتبعة في دراسة الفلسفة العربية

لن أعرض في هذا البحث نظرية أبي حيان في المعرفة والعلم ولا الجامع أو الفارق بينهما. جل ما أقدمه هو قراءة نص دفين بين معات الموضوعات في كتابه (الإمتاع والمؤانسة). فإن قيل إن في العنوان تضليلاً أو جسارة قبلت الاعتراض، على أمل أن تأتي استقامة القراءة بتبرير وإجازة شرعية طريقة البحث المتبعة، حتى ولو بدا للوهلة الأولى أن فيها خروجاً على القراءة الشائعة للنصوص الفلسفية في التراث العربي الإسلامي.

وقد يكون في هذه القراءة إقبال على النص بإضافات ومساءلات بعيدة عنه وعن تاريخية القرن الرابع (العاشر). إلا أن ما فعله العرب حينما قرأوا النصوص الفلسفية اليونانية، وأدخلوا عليها قضايا فكرية جديدة، قد قدموا مثلاً يحتذى به. ولبي في هذا الاقتراب مبرر من طبيعة ذاتية بحث: إنه يبعثني عن المشاريع الجارية في تحديث التراث، المشاريع التي كثرت وتعاظمت طموحاتها في العشرين سنة الفائتة. وأنا لا

* كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الكويت.

الحق وتنكر الباطل وذلك لأعراض تنبهما
ولواحق نلتبس بهما (الإمتاع والمؤانسة ج ١،
ص ١٥٥).

أما فى العلم فينقل عن «بعض الأوائل» قولهم إنه:

«الرأى الواقع على كنه حقائق الأشياء وقوعا
ثابتا لا يتنقل عنه العلم وجدان النفس
مطلوبها إذا اعترضت الرتب على الإنسان فى
أمره، وذلك أنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به
واحدت فيه لهما، وهذه صورته عندنا»
(المقاسبات، ص ٣٦٥).

وحين ينقل يقول: «والعلم بالمقبولات أليق لأنه يختص
بالحدود والمعانى الثابتة للشيء» (المرجع نفسه، ص ٣١٣).
أما قوله إن العلم «بلاء ... لأنه يهوى بصاحبه إلى لجاج
الفكر» (الإشارات الإلهية، ص ١٢٠) أو «إذا كان العمل
قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (رسالته إلى
القاضى أبى سهل على بن محمد فى شأن حرقه لكتبه،
راجع «المقاسبات»، ص ١١٠)، ففيه إشارة واضحة إلى
موقف صاحبنا مما جناه من بؤس وشقاء جعله يحرق كتبه
التي لم تأت به البقاء ولا الرخاء المطلوبين. ويلجأ أبو حيان على
تلازم العلم والعمل فيورد عن بعض الأوائل قولهم: «العلم
والعمل حدا الفلسفة، وكل واحد منهما بين ضدين: فالعلم
بين الصدق والكذب، والعمل بين الخير والشر» (المقاسبات،
ص ٢٦٦) لا بل يذهب إلى القول إن: «العلم ما تمت
فضيلته بالعمل به» (المرجع نفسه، ص ٢٦٢)، وإنه «حياة
الحى فى حياته والجهل موت الحى فى حياته ... وإذا كان
العلم حياة الحى فى حياته فلا شك أنه يكون حياة له بعد
وفاته» (المرجع نفسه، ص ٢٠١). أما العلم فى مقابل
الجهل فيقول فيه: «وأما الجهل والعلم فليسا من الأخلاق
ولا من الخلق وإنما يبرزان من صاحب الأخلاق والخلق
للمزاج أثرين قوين وأحدهما عدم الآخر وجدانه» (الإمتاع
والمؤانسة، ج ١، ص ١٥٢ — ١٥٣). وحينما يجمع كلاهما
حول المعرفة والعلم يقول:

«وأما المعرفة والنكرة فهما فى جوار العلم وضده،
ولكنهما أعلق بالحس وألصق بالنفسين، أى

الإسلامية — هو أحد الأسباب الرئيسية فى نشر القول: إن
المفكرين العرب قد نقلوا واختصروا وأولوا. وفى دحض مثل
هذا الموقف، أجد مبررا لقراءة لا تكتفى بالعودة إلى تاريخ
مصطلح أو فكرة، أو إلى «روح عصر».

واسمحوا لى، ولو أطلت التمهيد، أن أضيف ملاحظة
فى المنهج: لا شك عندى فى أن أبى حيان صادق فى ما
ينسبه إلى غيره؛ فهو لا يختبئ وراء اسم كبير أو يتحلى به،
كما أنه لا يفعل ذلك من باب التواضع. فقد أظهرت مقارنة
بين ما ينسبه ورأى من ينسب إليه أمانة كلية. ثم إن كونه
سامرا وورقا، وكونه لم يدع أنه صاحب منظومة فلسفية،
وكون ما يعود إليه صراحة من نصوص فلسفية قليل العدد،
كل هذا لا يكفى فى نظرى لكى يبعدها عن قراءة متأنية
ومتعمقة تؤثق له مواقف وآراء فى الفلسفة تجيز ما شاع عنه؛
أنه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».

نجد فى نصوص التوحيدى معانى وتحديدات مختلفة
للمعرفة. فهى «الفوز بالقدس» (الإشارات الإلهية، ص
٢٥٤) كما عند المتصوفة وغايتها «الانصال بالمعروف»
(الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ٢٠٤). وهى عند الفلاسفة
«رأى غير زائل». والرأى هو الظن مع ثبات القضية عند
التأدى؛ فهو إذن «سكون الظن» (المقاسبات، ص ٣١٢)
وهى إدراك صور الموجودات بما يتميز عن غيرها، وهى
بالمحسوسات أليق لأنها تحصل بالوسم والوسوم مأخوذة من
الأعراض والخواص» (المرجع نفسه، ص ٣١٣). وحينما
يورد جوابا عن السؤال: «ما المعرفة؟» يجيب:

«إن كانت ضرورة فهى نتيجة الفطرة وإن كانت
استدلالات فهى ثمرة الفطنة ولا بد فيها من البحث
الطويل والعريض والسماع الواسع الكبير. لأن
النفس الناطقة لا تعطيك مكنون ما فيها إلا
بتصفحك كل ما هو دونها من أجلها» (المرجع
نفسه، ص ٣٦٤).

ويرى التوحيدى أن:

«الحق والباطل ... ليسا من الخلق ولا الخلق فى
شيء، وهما من نتائج المعرفة والنكرة لأنك تعرف

الشهوية والغضببية» (المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٣).

نرى من هذه النصوص أن التوحيدى لم يخرج عن الآراء المتداولة فى عصره. لكنه وفى الليلة الأخيرة، الأربعين، من (الإمتاع والمؤانسة) يفاجئنا بنص حول المعرفة والعلم يجيب فيه عن السؤال: «كيف تعلم (النفس) الأشياء؟» فيقول:

«النفس فى الأصل علامة والعلم صورتها؛ لكنها لما لا بست البدن وصار البدن بها إنسانا، اعترضت حجب بينها وبين صورتها كثيفة ولطيفة، فصارت تخرق الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى ما لها من غيبها، فصارت تعلم الماضى بالاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتتفير، وتعلم الآتى بالتلقى والتوكف والتبشير والإنذار، وتعلم الحاضر بالتعارف والمشاهدة ومجال الحس؛ وهذه المعلومات كلها زمانية، ولهذا انقسم بين الماضى والآتى والحاضر.

فأما ما هو فوق الزمان فإنها تعلمه بالمصادفة الخارجة من الزمان، العالية على حصر الدهر، وهذه عبارة عن وجدانها، لما لها فى غيبها بالحركة اللاتقة بها، أعنى الحركة التى هى فى نوع السكون، وأعنى بهذا السكون الذى هو فى نوع الحركة؛ ولما فقد الاسم الخاص بهذا المعنى، ولم يعرف فى الاختبار والاستخبار إلا ما كان مألوفا بالزمان، التبت العبارة عنه باعتماد السكون فيما يلحظ منه الحركة، واعتماد الحركة فيما يلحظ منه السكون، فصار هذا الجزء كأنه ناقض ومنقوض، وهذا لجذب محل الحس من نبت العقل، وخصب مراد العقل بكل ما علق بالموجود الحق» (الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢٠٢).

هذا هو النص الذى مهد كل ماسبق لقراءته. ولكن قبل الشروع فى القراءة، لابد من إثبات صيغته اللغوية؛ حيث

إن محققيه قد اعتمدوا قراءة توجه الفهم إلى معان غريبة عن السياق وعمما قصده أبو حيان، بالإضافة إلى أن ما يقترحانه من تعديلات لا مبرر لها. وتمس هذه التعديلات ثلاث نقاط مهمة:

أولا: يقول المحققان فى الحاشية حول التعرف: «لا معنى للتعرف هنا». والأصح أن له هنا معنى دقيقا هو أنه شكل المعرفة التى تتم مباشرة حال حضور موضوعها. ويجعل أبو حيان التعارف أحد أشكال الحاضر الثلاثة.

ثانيا: وضع المحققان فى المتن فاصلة بين «الوجدان» و«لما» فى قوله: «عبارة عن وجدانها لما لها فى غيبها». وهذه قراءة مضللة تجعل حرف «لما» يأخذ معنى سببيا، وهذا يحول المعنى إلى ما ليس مقصودا من قبل المؤلف.

ثالثا: يجب أن يقرأ السطران الأخيران من النص « وهذا لجذب... حتى بالموجود الحق» على غير ما أثبتا فى المتن. وقد وردا فى المخطوطة (أ) التى اعتمدها المحققان بشكل رئيسى على غير ما ارتأى المحققان؛ إذ تبيننا قراءة مخطوط (ب) هنا، وهى لا تؤدى معنى ينساق مع النص بأكمله بل يحاول قراءته قراءة أقرب إلى المعانى الصوفية. فالكلام فى «النبت» (بدلا عن ثبت) أو فى «الخصب» (بدلا عن خصت) أو فى «المراء» (بدلا عن المواد) لا مبرر له. وعندئذ يكون نص هذين السطرين كالتالى: «وهذا الجزء محل الحس من نبت العقل، وخصت مواد العقل بكل ما علق بالموجود الحق».

فالقضية المحورية فى المعرفة والعلم، إذن، هى قضية الزمان، ولها عند التوحيدى شقان: يظهر الزمان فى المعرفة لا بل هو وليد مختلف النشاطات المعرفية. هذا أولا. وثانيا، أن الإدراك خارج الزمان هو من نبت العقل، موضوعه المبادئ العقلية: «كل ما علق بالموجود الحق».

وفى تأكيد أن العلم هو صورة النفس - أى ما تصبح به النفس نفسا - وأن التحامها بالبدن هو الذى يجعل البدن إنسانا، وأن النفس تحاول باستمرار أن تعود إلى صورتها التى كانت عليها: «النفس فى الأصل علامة»؛ فى هذا كله يردد

يدع مجالاً للشك أن انقسام (الزمان) بين الماضى والآتى والحاضر أى - وبكلام عصرنا - إن الزمان لا يدرك إلا فى المعرفة وبوصفه صورة أو شرطاً ضرورياً لها. قولان أساسيان، إذن، يحتوى عليهما القسم الأول من النص الذى ندرسه: إن فى المعرفة زماناً يلازمها، وإنها هى سبب انقسام الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل.

أما فى الجواب عما هو الزمان، فالظاهر أن أباً حيان لم يقلت من تأثير من سبقه؛ حيث نراه يمود فى القسم الثانى من النص إلى الحركة والسكون ليدرك الزمان ويظهر ما هو فى العلم.

وقبل أن تنتقل إلى معالجة هذا الموضوع، بودى أن أشير إلى رأى أحد كبار المعاصرين لأبى حيان، وقد أبدى رأياً واضحاً ودقيقاً فى الزمان لم يثر انتباه الشارحين، وهو يعزز القراءة السابقة للنص وشرحنا لنظرة أبى حيان. يقول أبو العلاء المعرى فى (رسالة الغفران):

«وقول بعض الناس «الزمان حركة الفلك» لفظ لا حقيقة له ... وقد حددته حداً ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أنى لم أسمعه، وهو أن يقال: الزمان شئ أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو فى ذلك ضد المكان» (رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، ط ٨، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٠، ص ٤٢٦).

يفهم أبو العلاء أيضاً الزمان منطلقاً من الإدراك، من المعرفة.

نوحى قراءة سريعة للقسم الثانى من النص أن التوحيدى يمود فيلجاً إلى الحركة كى يبين ما تعلمه النفس «فوق الزمان». لكن فهماً للحركة والسكون، بالمنعنى الأرسطى المتداول فى عصر أبى حيان، لا يفهمه حقاً. ولربما كان فى ارتباك المحققين المشار إليه سابقاً حول إثبات النص دلالة على أن مثل هذا الفهم يجانب حقيقة ما أراداه الفيلسوف، لا سيما أنه حينما يعبر عن رأيه إذا به يتعد عن الفهم الأرسطى ويرفض فهم الزمان بوصفه حركة مرتبطة بالمكان. يضاف إلى ذلك أن فى الألفاظ والمصطلحات التى

أبو حيان ما قاله سابقوه ومعاصروه واللاحقون عليه أيضاً من الفلاسفة العرب. أما اقترابه من المعرفة والعلم من منظور الزمان، فهو اقتراب ابداعى خاص به.

وعند غيره أن الزمان هو «أثر من آثار هذا العالم» (المقابس، ص ٣٣٣)، وهو فى النفس اليونانية والعربية ملازم للحركة، يفهم ويقاس بها. هكذا، مثلاً يقول الكندى: إن الزمان هو «مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء» (راجع: الأعمش، عبد الأمير: «المصطلح الفلسفى عند العرب»، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩٢). ويقول الخوارزمى: الزمان هو «مدة تعدها الحركة» (المرجع نفسه، ص ٢١١). أما ابن سينا فيحدد الزمان على أنه «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» (المرجع نفسه، ص ٢٥٣)، وهذا ما يورده بعده الغزالي بقوله: «هو مقدار الحركة موسومة من جهة التقدم والتأخر» (المرجع نفسه، ص ٢٩٧). وعند الأمدى أن الزمان «عبارة عن تقدير الحركات» (المرجع نفسه، ص ٣٤٩).

أما عند أبى حيان، فالزمان يتكون ويظهر بأبعاده الثلاثة: الماضى والآتى (المستقبل) والحاضر فى العمليات المعرفية، وهى خمس للماضى وأربع للآتى وثلاث للحاضر. فى حين أنه لا حضور للزمان فى العلم من حيث إنه لا تسمية له ولا يدرك إلا بالتناقض الناجم عن اللاحركة واللاسكون، وهذا ما يأتى فى العقل والمبادئ العقلية.

نجد فى المعرفة، حاضنة الزمان، الماضى فى الاستخبار والتعرف والبحث والمسئلة والتنقيير (أى الحفر). أما الآتى أى المستقبل، فيظهر فى أربع عمليات هى: التلقى (الاستقبال أو التعلم)، التوكف (أى التوقع) والتبشير والإنذار. أخيراً يتبدى الحاضر فى المعارف والمشاهدة ومجال الحسن. يتضح من هذا كله أن فى عمليات المعرفة، على اختلاف أنواعها، وعياً بالزمن، وأن لهذا الوعى علاقة مكونة لكل من هذه العمليات كشرط من شروط حدوثها: «فهذه المعلومات كلها زمانية».

لم يسمع قبل التوحيدى كلام فى الزمان من هذا النوع يؤكد فيه أن تقسيم الزمان وإدراكه من حيث هو ماض وحاضر ومستقبل هو من باب المعرفة؛ إلا أننا نعلم أباً حيان لو توقفنا عند هذا الحد من فهم نصه. فهو يضيف بما لا

جاء في المقابلة السبعين أن أبا حيان سأل معلمه أبا سليمان المنطقي السجستاني (توفي ٣٧٥ / ٩٨٥)، كبير علماء بغداد في المنطق والحكمة والفلسفة، عن الفرق بين المعرفة والعلم، فكان جواب المنطقي الشهير: «المعرفة أخص بالمقولات والمعاني الكلية» (المقائسات، ص ٢٧٢). كان هذا الرأي الشائع، وما هو سوى تنويع في القول إن العلم في الكلليات. ثم يضيف أبو حيان إلى كلام السجستاني: «قال غيره: ولهذا يقال في الباري: يعلم، ولا يقال يعرف ولا عارف» (الموضع نفسه).

إن ما وجدناه في ثنايا نص مخفي في مؤلفات التوحيدى قد يسمح بجواب آخر عن السؤال المطروح، فيقال عن الباري إنه يعلم لأنه لا زمان في علمه، ولا يجوز أن يقال إنه عارف لأن في المعرفة زمانا. وهذا القول هو نتيجة إبداع أبي حيان التوحيدى.

يستخدمها حيرة بينة، تصل به في نهاية الأمر إلى القول بالتناقض بين الحركة والسكون، ليعبر عن عدم وجود للزمان في محاولته الجديدة هذه.

يؤكد فيلسوفنا أنه «قد فقد الاسم الخاص بهذا المعنى»؛ معنى «الحركة التي هي نوع السكون، والسكون الذي هو نوع الحركة». ولما أذعن لغياب التسميات لجأ إلى تشبيه «الناقض والمنقوض» في العلم المباشر بدور الحس في ثبت العقل. إلا أنه ليس للحس في ثبت العقل دور؛ ذلك أن «العقل يدرك الأشياء بحقيقتها لا بتوسط زمان، دفعة واحدة» (المقائسات، ص ٣١٧). وهذا ما يصدق ويصح عن الزمان في العلم: إن وجدان النفس لما لها في غيبها، وهو علمها، يتم بالمصادفة خارج الزمان، بالرؤيا المباشرة: «إنها إذا وجدت مطلوبها توحدت به واتحدت فيه» (المراجع نفسه، ص ٣٦٥) وحول هذا الكلام يؤكد أبو حيان: وهذا هو تصورنا أيضا (راجع «الإمتاع والمؤانسة» ج ٣، ص ٩٦).

المصادر

(نقتصر على مؤلفات أبي حيان التوحيدى المعتمدة في البحث).

- (١) المقائسات، حققه وشرحه حسن السندوي. أعادت نشره دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٢.
- (٢) الإمتاع والمؤانسة، حققه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ أجزاء، منشورات المكتبة المصرية، بيروت / صيدا. تاريخ نشر الجزء الثالث ١٩٥٣.
- (٣) الإشارات الإلهية، حققه عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت ١٩٨٤.
- (٤) أخلاق الوزيرين، حققه وعلق عليه محمد ناوي الطنجي، أعادت نشره دار صادر، بيروت ١٩٩٢.
- (٥) ثلاث رسائل، حققها إبراهيم الكيلاني، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق، بيروت ١٩٥١.



الحدس الفنى عند أبى حيان

عفيف يهنسى *

١ - بين الحدس والحاكاة

ليس من كتاب صادر عن مفكر مسلم أو عربى، يفرد للجمال موضوعا مستقلا، أو يتحدث عن علم الجمال وفلسفة الفن، فيما عدا ما أورده المقرئى^(١) فى مخطوط لم يصل إلينا، موضوعه التزييق وأخبار المزوقين، وفيما عدا كتابات متفرقة عن (الخط) من حيث هو فن له أسسه وجماليته وأساليبه، وعدا دراسات مستفيضة عن الشعر والموسيقا. ومن خلال ذلك، قدم الكندى والفارابى وابن سينا رؤى جمالية فلسفية موزعة لابد من جهد لتجميعها واستقرائها.

أما الفكر الصوفى الذى انطبع بطابع الخيال الباطنى، فلقد كان حدسيا بذاته، وتحدث عن الجمال الإلهى، وأكثر من حديثه عن الجمال الموضوعى.

كذلك، نرى مفهوم الجمال عند الفارابى وابن سينا على أنه صفة لوجود الموجود، وهو متعلق بالكمال، ولذلك

* أستاذ تاريخ الفن والعمارة، جامعة دمشق.

فهما يتحدثان عن جمال الله وجمال المقولات، وهو الجمال الحقيقى المطلق وليس النسبى.

أما أبو حيان التوحيدي الذى تكلم عن الصنائع فى كتبه على لسان كثير من معاصريه، فقد قدم لنا - من خلال ماوصلنا من مؤلفاته - مايمكن أن يسمى بفلسفة الفن، فأقام قبل ألف عام علما للجمال جديرا فى تأويل الإبداع الإسلامى وتعريفه^(٢).

ولقد قامت أفكار التوحيدي الجمالية على مفهوم الحدس الذى ظهر متأخرا فى الغرب، خصوصا عند كرونتشه، وسنحاول إيضاح ذلك من خلال كتبه.

منذ أرسطو، كانت الطبيعة مصدر الإبداع، وكان الفن محاكاة للطبيعة، واستقر هذا الرأى فى أذهان فنانى عصر النهضة حتى قال ليوناردو دافنشى: «على الفنان أن يكون عمله مرآة للطبيعة». ولكن هذا الرأى لم يكن راسخا فى أعمال الفنانين على اختلاف مشاربهم وتجاربهم، بل لقد تجاوز الفن والإبداع الطبيعة منذ المدرسة النهجية (Manierisme) إلى الباروك إلى الرومانتيكية وحتى اليوم.

فى نقل ومحاكاة الطبيعة كما هي، بل لقد بين التوحيدى على لسان مسكويه، أن ثمة حوارا مستمرا، وليس محاكاة، بين الطبيعة (الموضوع) والنفس (الذات)، فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وأقارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيولى، أى المادة الخامية للأشياء، فإنها تجعل هذه الصور وفق رغبة النفس وحسب استعدادها لقبول هذه الصور. ولكن الصعوبة فى أن النفس إذ تقدم صوراً مجردة مطلقة، تجعل الطبيعة غير قادرة على تمثيل هذه الصور بسهولة. وهذا العجز قد يكون محدوداً أو كاملاً. ولكن إذا استطاعت الطبيعة أن تمثل هذه الصور المطلقة، فإن الأثر الفنى يصبح موضع استحسان، ويتحقق فيه الجمال والبلاغة إذا كانت مادته مواتية للتمثل والتشكل:

«إن المادة الموافقة للصورة تقبل النقش تماماً صحيحاً مشاكلاً لما قبلتها الطبيعة من النفس، والمادة التى ليست بموافقة تكون على الضد»^(٧).

«مثال ذلك مايتهم إذا كان طين الختم ناقص الكمية، فإن ذلك يغير مقدار الخاتم، وإذا كان الطين يابساً أو رطباً أو خشناً، نقصت صورة الخاتم، ولا يظهر النقش على التمام والكمال. ولهذا فإن المادة عندما تكون موافقة فى الكمية للصورة، فإن الصورة تقبل ما تعطيها على التمام، وتتشكل تشكلاً صحيحاً مناسباً ومطابقاً لما فى النفس، فإذا رأته النفس سرت، لأنها موافقة لما عندها، مطابقة لما أعطتها الطبيعة»^(٨).

هنا، يقدم لنا التوحيدى فكراً فنياً مستقلاً عن المؤثرات الإغريقية يقوم على تفاعل النفس والطبيعة؛ أى تفاعل الذات والموضوع حدسياً، وليس على أساس محاكاة الموضوع عقلياً، وهو يلتقى بذلك مع كروتشه الذى يرى:

«أمام الطبيعة والأشياء نحن لا نملك إلا وعياً مبهماً ومشوشاً لإحساس كامن، وهذه المرحلة الأولى هى مرحلة الإدراك؛ أى المعرفة العقلانية لحالات النفس إزاء أشياء محسوسة أو متخيلة.

ولقد حمل لواء الثورة على الطبيعة الرومانتيكيون من فلاسفة ومفكرين، من أمثال شلنج وهردر وهيغل، ومن فنانين موسيقيين ومصورين وشعراء. ومنذ هيغل ظهر التفريق بين الكلاسيكية والرومانتيكية، بين الانبعاثية المدرسية والخيالية التعبيرية.

وعلى ضوء هذين الاتجاهين، يمكن أن نبحث عن موقع أبى حيان قبل ألف عام، فهل هو مدرسى عقلاني منطقي رياضي، أم هو خيالي عاطفي تعبيرى، أم هو وسط بينهما؟

يقول أبو حيان فى كتابه (الهوامل والشوامل): «إن إقامة الصناعات وإبراز الصور فيها يتم بمحاكاة ما فى الطبيعة بقوة النفس»^(٩). صحيح أن أبى حيان يجعل الطبيعة فوق الصناعة والفن، وإنه يضع شرطاً للصناعة، هو مماثلة الطبيعة، ولكنه يربط هذه المماثلة بقوة النفس، فهو بهذا يرفض محاكاة الطبيعة بمعزل عن تدخل الذات، ولا يتفق مع المبدأ الأرسطى الذى شرحه على لسان أستاذه يحيى بن عدى النصرانى الذى ترجم كتب أرسطو.

وكان قدامة بن جعفر (ت ٣١٨) قد أكد هذا المبدأ فى كتابه (نقد الشعر)^(١٠). ولكن قدامة اعتمد على ترجمات يونانية ركيكة، فلم يتسن له إبراز الموقف الطبيعى بجلاء، ثم إن أبى حيان كان ينقد قدامة ويقول فيه: «هجين اللفظ ركيك البلاغة فى وصف البلاغة، حتى كأن ما يصفه ليس يعرفه وكأن ما يدل به غير ما يدل عليه»^(١١).

ويدو أن أبى حيان استوعب جيداً مسألة المحاكاة، وسار قدماً فى مجال الحدس الفنى، وهو يستقرى المواقف والأفكار التى كانت سائدة فى عصره، كأفكار أبى سليمان السجستاني وأبى سعيد السيرافى التى عرضها فى كتبه، موافقاً أو معارضاً لها. وهو، إذ يتحدث عن أثر الطبيعة فى الصناعة، فإنما يشير إلى أنه يتم بدءاً من الشرط الذى وضعه عند إقرار مماثلة الطبيعة بقوة النفس التى توصل الصورة إلى كمالها «بما استوعبته من صناعة حادثة تأخذ وتعطى، فتستكمل بما تأخذ، وتعنى وتكمل بما تعطى»^(١٢).

وهنا نذكر رأى كروتشه فى علاقة الفنان بالطبيعة؛ «فالطبيعة عنده خرساء والفنان هو الذى ينطقها. وليس الفن

«والفكر هو مفتاح الصنائع البشرية». ولكن هذا الفكر أو الحدس نسبي، يختلف من إنسان إلى آخر بحسب ما يقوم عليه من بديهة أو روية. أى حسب غلبة الخيال أو غلبة العقل، على أن العمل الذى يقوم على البديهة لا يبدو صائبا إلا إذا كان العقل فيه فاعلا وسليما.

كذلك العمل الذى يقوم على الروية، لا يبدو إلا إذا كانت الطبيعة صحيحة موافقة للمزاج.

وهكذا، فإن الحدس معرفة عامة، وهو مشترك فى الأعمال العقلية والخيالية، ثم هو كامل وأساسى فى الفعلية الفنية، الإبداع والتذوق.

والاجتهاد الطبيعى يرى أن تكون الصورة (شكلا أو حركة أو لحنا) مماثلة للطبيعة؛ «فالطبيعة ينبوع الصنائع»، ولكن التوحيدى لا يترك هذه المماثلة دون تدخل الذات أو النفس، وهى مؤلفة من الفطرة والفكرة والعقل:

«ولما وهب الإنسان الفطرة وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل جميع هذه الخصال، وما هو أكثر منها لنفسه وفى نفسه» (١٣).

وتدخل الذات فى مماثلة الطبيعة شرط عند التوحيدى لتحقيق العمل الفنى، وهذا الحوار يتم عن طريق الفكر، «والفكر بينهما مستميل منهما، ومؤد بعضهما إلى بعض». ولا يختلف مفهوم الفكر هنا، عن مفهوم الحدس عند كروتشه الذى يقول:

«إن الحدس معرفة تأتى عن طريق التصور أو الإدراك الذى نفرزه المعرفة العقلية، وعن طريق الإحساس وهو نفسى ذاتى، ويتم تفاعل الإدراك مع الحس أو تفاعل التصور مع الصورة عن طريق الحدس. ولكن الحدس يبقى متميزا كل التميز عن المعرفة العقلية» (١٤).

ولأن كروتشه هو أكبر الفلاسفة التصاقا بمفهوم الحدس، فإن مقارنته بأبى حيان التوحيدى من خلال الحدس ستوضح فلسفة أبى حيان الجمالية. ويلتقى المفكران، فى النقاط التالية:

والمرحلة الثانية حتى مرحلة التعبير. وعلينا أن نخلص هذا التعبير مما يختلط به من مؤثرات. لكى يصبح التعبير واسطة الإدراك لتمثل الصورة أو الكلام ليس بشكل مرموز بل بشكل يتقل استنتاجنا المدرك. وبالتعاطف التذوقى يتأكد حضور الجمال الفنى، وعبقورية الفنان تجعلنا نندمج بخيالنا فى أعماله» (٩).

مقارنة بين التوحيدى وكروتشه

إن مصطلح الحدس intuition يبدو أكثر وضوحا عند كروتشه منه عند برجسون؛ عند كروتشه يبدأ الحدس من المرحلة الأولى، فهو معرفة وتعاطف وانفعال وإبداع. وهكذا، فإن الإبداع حالة بسيطة غير معقدة، وهى موحدة ولكنها تنتج تعددا. والفن هو تعاطف مع الديمومة، مع الحياة.

وإذا لم يستعمل أبو حيان هذا المصطلح فى كتبه، فقد كان يعنيه بحدسه، فنحن أمام الطبيعة لسا مقيدىن بواقعها. إنه يقول:

«إن الطبيعة تقول: أنا قوة من قوى البارى، موكلة بهذه الأجسام المسخرة حتى أتصرف فيها بغاية ما عندى من النقش والتصوير والإصلاح والإفساد اللذين لولاهما لم يكن لى أثر فى شئ» (١٥).

ثم يقول فى مكان آخر:

«إن الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما عن عفو البديهة وإما من كد الروية وإما أن يكون مركبا منهما» (١٦).

ويوضح رأيه بقوله:

«إن البديهة قدرة روحانية فى جملة بشرية كما أن الروية صورة بشرية فى جملة روحانية» (١٧).

ويؤكد رأيه هذا بالقول إن الروية مزية الذات البشرية، وأما البديهة فهى واقع الطبيعة المقرر إلهيا بعيدا عن الإرادة البشرية، والحدس أو الفكر هو اختلاط أو حوار الذات بالموضوع، أو اختلاط النفس بالطبيعة، هذا الحوار الجدلى يكون الصورة الفنية.

ويتفق هيجل^(١٦) مع أبي حيان فى أن الفكر Pansée هو المعرفة، ولكن هيجل لا يعتبر الفكر بالمعنى الذى أرادوه أبوحيان، وهو الحدس. ومع ذلك، فإن أبا حيان قال: إن الفكر (أو الحدس هنا) هو معرفة تتولد عن نفى الطبيعة للعقل أو نفى العقل للطبيعة.

ولكن هيجل لم يرفع الفكر إلى مستوى الحدس، ولذلكبقى واقعيا. وعندما قال: إن الفن هو تعبير حسى عن المطلق من جهة، وتعبير عن الوحدة بين الطبيعة والفكر الإنسانى من جهة أخرى، فإنه كان يتوخى إبراز القبة الذاتية.

ومع أن الفكر عند هيجل هو منبع الوجود، والأساس المطلق، ومحتوى المعرفة الكلية - الجزئية، فإنه عند أبي حيان هو المعرفة الحدسية (العقلية والحسية)، أما الأساس المطلق فهو الفكر المطلق (الله)، وهو سبب الفكر النسبى (الإنسان).

وجدلية هيجل ترسم تطور المعرفة القائم على التناقض، وهو مصدر الحركة القائمة على قانون النفى ونفى النفى.

ولقد تبنى أبوحيان آراء الكندى فى تطور المعرفة من المطلق إلى الواقع الجزئى، حيث قال:

«إن الله عز وجل علة العقل والعقل علة النفس والنفس علة الطبيعة، والطبيعة علة الأكوان الجزئية».

والفن عنده هو علاقة بين الطبيعة (الواقع) والإنسان (الذات). وأبوحيان يطمح إلى تصوير المجال الفكرى والإلهى. وهو مشغول بالحقيقة، مشغول بالروح، مشغول بالله.

وعنده إن الفن يقوم بتصوير المطلق تصويرا حسيا، أى تصوير العرض الحسى للمطلق، كما ذكرنا.

وإذا كانت ثمة علاقة بين هيجل وأبي حيان، فإن الاقتران يبدو فى مادة هيجل، عندما يرى أن المطلق المحسوس هو لصالح الإنسان، أما أبوحيان فيبدو أكثر مثالية عندما يرى أن المطلق هو الله، وهو محسوس بآثاره ومخلوقاته. وهكذا، فإن الفن عند هيجل هو معرفة وحفر فى ديكالكتيك النفس. أما عند أبي حيان، فهو مماثلة الطبيعة بقوة النفس، وهو

١ - فى المثالية التى لا تخضع لقانون ولا تعتمد على المنفعة ولكنها تؤمن بالنفس.

٢ - فى النشاط الحدسى الجمالى والنشاط العقلى المنطقى، وهما صورتا المعرفة.

٣ - فى الحدس، وهو الشكل الأرقى المستقل للمعرفة بصورتها العقلية والفنية، بل هو صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية.

٤ - فى المنطق التابع للحدس. أما الحدس فلا يحتاج المنطق، فالمعرفة العقلية تتصف بصفة فنية حدسية، أما الفن فلا يتصف بصفة منطقية بالضرورة.

٥ - فى أن الفن حدس والحدس تعبير، والتعبير لغة واللغة إبداع.

٦ - فى أنه لا نثر دون شعر، لأنه لا وجود لمعرفة منطقية دون حدس.

٧ - فى أن الحدس ليس إدراكا فقط، بل إدراك وتعبير، والتعبير يصوغ الإحساس أو الانفعال أو الإدراك.

٨ - فى أن الحدس يتجلى فى وحدة الشكل والمضمون، وحدة الصورة والتعبير، وحدة الذات والموضوع.

٩ - فى أن المعرفة العقلية انتقال من المحسوس إلى التصور، وأن المعرفة الحدسية انتقال من الطبيعة إلى الصورة.

١٠ - الفن للفرح والتطهير والمعرفة.

١١ - الجمال تناسب بين التعبير والوظيفة، بين الشكل والمضمون، بين الذات والموضوع.

الحدس والديالكتيك

لعل أبا حيان سبق هيجل فى تفكيره الجدلى «الديالكتيكى»، عندما قال: إن الفكر يتم بمحصلة الضدين؛ العقل والطبيعة:

«العقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستميل منهما ومؤد بعضهما إلى بعض بالفيز الإمكانى، والتوزيع الإنسانى»^(١٥).

«ذكر بعض الباحثين عن الإنسان، أنه جامع لكل ما تفرق فى جميع الحيوان، ثم زاد عليها وفضل بثلاث خصال:

بالعقل، والنظر فى الأمور النافعة والضارة.

وبالمنطق، لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر.

وبالأيدى، لإقامة الصناعات، وإبراز الصور فيها مماثلة للطبيعة بقوة النفس»^(١٩).

ولابد من مقارنة آراء التوحيدى بآراء من سبقه من المفكرين العرب، من أمثال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) فى كتاب (الشعر والشعراء)^(٢٠)، وابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) فى مقدمته لكتاب (عيار الشعر)^(٢١)، ولأنك أن مبادئه مستقاة من الفكر الأرسطى، القائم على المحاكاة والعقلانية. ولعل كتاب (فن الشعر) المترجم عن السريانية (سنة ٣٢٨ هـ) كان مرجعهما.

فابن طباطبا اتباعى يدعو إلى انتهاج مسلك الأقدمين، ويجعل أعمالهم مقياسا لجودة الإبداع. فهو يضع للإبداع شروطا عقلية، أولها اتساع المعرفة وتنوعها، وثانيها إحكام العقل والإشارة الحسن واجتنب القبيح ووضع الأشياء فى مواضعها. فهو يعارض مبدأ الجاحظ^(٢٢) فى الاعتماد على الغريزة، ويضع شروطا عملية وقاعدية لجودة العمل ونجاحه، وبهذا لا يفرق بين الشعر والنثر.

فالشعر والإبداع، هو صناعة عند ابن طباطبا، تخضع لجميع شروط الصنعة العادية. والقصيصة هى «كالسبيكة المفرغة، والوشى المنمنم، والعقد المنظم واللباس الرائق»، ونلاحظ أن جميع الصيغ المشبه بها هى صناعية عادية.

وإذا كان الفن صنعة، فإن التذوق عنده هو الفهم: «وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو واف، وما محه ونفاه فهو ناقص».

وهكذا، فإن ابن طباطبا يجعل هدف الفن ليس الجمال فقط، بل المنفعة والمتعة وحسن الأخلاق، دونما تفريق بين الجمال والأخلاق والخير.

حدس. ومع ذلك، نستطيع أن نميز المنطق الجدلى فى فكر أبى حيان الجمالى بالاستقراء التالى:

يفرق أبو حيان - كما رأينا - بين نوعين من الإنتاج الإنسانى، نوع يصدر عن المحاكمة العقلية (الروية)، ونوع يصدر عن المحاكمة الحدسية (البديهية)^(١٧)، والأعمال التى تصدر عن الروية والعقل تدخل فى نطاق العلم الصرف، والأعمال التى تصدر عن البديهية والحدس تدخل فى نطاق الفن.

والأصل أن الله عز وجل هو العلة الأساسية فى وجود الذات (الإنسان) والموضوع (الطبيعة) ومحصلتهما العقل، وتقابله الغريزة ومحصلتها (الحدس) أو الفكر.

وهكذا، فإن الله وهو المطلق والمثل الأعلى. وعالم الغيب والحقيقة، هو السبب الأول والقضية المطلقة، وهو سبب التطور الجدلى.

والقضية الأولى فى عملية الخلق هى الإنسان (الذات)، وهو نسي معلوم ومتحول بالاختيار، وتقابله الطبيعة (الموضوع)، وهى قوة من قوى البارى.

ومفتاح الذات هو العقل والروية، ومفتاح الطبيعة هو البديهية، وتفاعل الروية مع البديهية محصلته الحدس (أو الفكر بالمعنى التوحيدى)، أى أن الحدس مركب جدلى يتألف من قضية وطباق، وهو يمتاز عن التطور العلى المباشر الذى تحدث عنه الكندى، ويبقى الله المطلق هو سبب هذا التركيب الجدلى. فالله هو الغيب عندنا وهو المعلوم عند الله وحده، ولا ينكشف الغيب إلا اتفاقا، عند الأنبياء والأولياء وأصحاب كشف الغطاء والسريرة.

«إن وجه الحادث المجهول عندنا اتفاق، ووجه الحادث المعلوم عند الله عز وجل غيب، فلما ظهر الغيب (للأنبياء والأولياء) لبطل الاتفاق»^(١٨).

بين الذات والعقل

يرى أبو حيان أن الإنسان يشترك مع الحيوان بالغريزة والقطرة، ولكنه يتميز عنه بالإدراك المنطقى وبالحدس الفنى. فهو يذكر على لسان أستاذه أبى سليمان فى كتاب (الهومل):

ولكن جميع الأعمال التى تخضع للروية والعقل والمنطق، تحتاج البديهة، لأن الروية أقل إدراكا لقوانين الطبيعة.

فأعمال الحساب والدواوين كديوان المال، وديوان الضرب وديوان الشرطة والمظالم^(٢٣)، ليست أعمالا بليغة بذاتها، ولكنها تحتاج إلى أسلوب بليغ. ولا يكون الكاتب أو المحاسب كاملا، إلا إذا نهض بحظ من البلاغة. وهذا لا يتم إلا عند اليهودين (مثل جعفر بن يحيى البرمكى). وقد لا تكون البلاغة شرطا هنا، ولكن لا يغفر لصاحب الديوان أن يكون أدائه رديفا، أو يكون خطه متعثرًا فالخط الرديء إحدى القدامتين:

«ومدار المال ودوره وزيادته وفوره، على هذه الدواوين التى إما أن يكون حظ البلاغة فيها أكثر، وإما أن يكون أثر الحساب فيها أظهر، وإما أن يتكافأ»^(٢٤).

ويقول أبو حيان:

«ألا تعلم أن أعمال الدواوين التى ينفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب فى فنون ما يصفونه ويتعاطونه، بل لا سبيل إلى العمل إلا بعد تقدمة هذه الكتب، التى مدارها على الإفهام البليغ، والبيان المكشوف والاحتجاج الواضح، وذلك يوجد من الكتاب المنشىء»^(٢٥).

«ولو أنصفت لعلمت أن الصناعة جامعة الأمرين، أعنى الحساب والبلاغة، والإنسان لا يأتى إلى صناعة فيشقها نصفين ويشرف أحد النصفين على الآخر»^(٢٦).

النفس والذات الإنسانية

وحاصل ما يقول أبو حيان فى الإنسان أنه متميز بالنفس والعقل والتحكم بالعمل، وهو إذا كان يتمتع بالروح كالحيوان؛ فلأن الروح حى سبب الحياة، أما النفس فهى من خصائص الإنسان فقط. يقول أبو حيان:

«ولم يكن الإنسان إنسانا بالروح بل بالنفس، ولو كان إنسانا بالروح، لم يكن بينه وبين الحمار فرق»^(٢٧).

ثم يقول:

«الإنسان تابع النفس وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان إنسان بالنفس»^(٢٨).

ولكن ما المقصود بالنفس وما الروح؟ يعرف أبو حيان الروح: «إنه جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص مافيه»^(٢٩)، ويعرف النفس الناطقة: «إنها جوهر إلهى، وليست فى الجسد على خاص ماله فيه. ولكنها مدبرة للجسد»^(٣٠).

فالنفس عند التوحيدى جوهر إلهى، خارجة عن الجسد، رغم خصوصيتها له، على عكس الروح المنبثة فى الجسد التى تسبب له الحياة، سواء أكان الجسد جسد إنسان أم جسد حيوان.

ويجب أن نتنبه، منذ الآن، إلى أن ثمة لبسا عند ناقل الفكر الغربى فى ترجمة كلمة Esprit أو Spirit، فتارة ترجم «الروح» وتارة ترجم «النفس» وتارة «الفكر».

ومن استعراض معنى كلمة «نفس» عند التوحيدى، يتضح لنا أنها تعنى «الذات الإنسانية»، من حيث هى كينونة حية وليس من حيث هى جسد. والإنسان هو الوحيد الذى يشعر أنه إنسان، إنه يشعر بذاته، ويستطيع أن يميزها عن الكائنات الأخرى، وبخاصة الحيوان الذى لا يشعر بذاته إلا من خلال الغريزة، أما الإنسان فإنه يميز ذاته بواسطة الفكر الذى يدل على الوجود - كما يقول ديكارت، وبواسطة الفطرة - كما يقول فرويد.

يقول أبو حيان:

«ولما وهب الإنسان الفطرة، وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل، جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه وفى نفسه. وبسبب هذه المزية الظاهرة فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ مراده بالتنسيق والأعمال، واستخراج المنافع، وإدراك الحاجات بها، وهذه المزية التى له مستفادة بالعقل»^(٣١).

وأجدى وأنفع، وأبقى وأرفع من نعمة غيره من الحيوان إذا كان مرفودا بالاختيار. لأن قوة الاختيار عند الحيوان كالحلم، كما أن قوة الإلهام فى الإنسان كالظل» (٣٥).

وإذا كان الحيوان يشترك مع الإنسان فى ممارسة العمل الفريزى الفطرى، فإنه لا يستطيع أن يشاركه فى ممارسة العمل العقلى أبداً، ومراحل العمل العقلى، الإرادة والتعبير. والإدراك العقلى للأشياء يحدد قيمتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وهى ميزة إنسانية لا يقدر عليها الحيوان، مهما بلغت درجة تدريبه، فالبغايا والقرد والكلب وجميع حيوانات السيرك التى يجرى تدريبها، قد تقوم بأعمال تتجاوز المألوف الفريزى، وردود الفعل الشرطية، ولكنها لاتصل إلى حدود الإدراك العقلى والمحاكمة. وقد نتوهم ذلك، ولكننا أبداً لن نتوهم أن الحيوان قادر على التعبير عن المدركات كالإنسان. وعندما يتساءل التوحيدى: «ما سبب نصاغى البهائم والطير إلى اللحن الشجى والجرم الندى، وما الواصل فيه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتى على نفسه؟» (٣٦). فهو يبحث عن مقدرة الحيوان على الإدراك. هنا نتذكر قول كروتشه:

«إذا كان الحيوان غير قادر على التعبير، فهو غير قادر على الإدراك أصلاً، فالإنسان يحسوى الحيوانية إلى الفريزية، ولكن الحيوان لا يستطيع أن يتصف بالمقلانية الإنسانية» (٣٧).

ويرى كروتشه أن العمل العقلى يفرز تصورات، أما العمل الفنى فإنه يفرز صوراً.

فالعمل العقلى عمل معرفى منطقى يقوم على معرفة كلية، يفرز تصورات. والعمل العلمى الصرف يستعصى على الإنسان غير العالم، وهو لا يعنى الإنسان المبدع بالتفصيل.

وقد لا تكون تصورات الإنسان العادى خلاقة متقدمة، بل تبقى غالباً عند حدود التدبير والمنفعة عندما لاتكون هذه التصورات قائمة على محاكمة منطقية. وحسب أبى حيان، يمتاز الإنسان العادى بالعقل والنظر فى الأمور النافعة والضارة وبالمنطق لإبراز ما استفاد من العقل بواسطة النظر (٣٨).

وتنجلي ذات الإنسان بالعقل، فإذا كان العقل يورث العلم بالذات ويميزها عن الطبيعة، فإن هذا إنما ينتج عن العمل، وهو شرط إنسانى، ولا قيمة للعلم بلا عمل:

«فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلاً على العالم. وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلاً، وأورث ذلاً، وصار فى رقبة صاحبه غلام» (٣٩).

والصورة العليا للفكر هى الإرادة التى تنتج أعمالاً وليس معارف مجردة أو وقائع طباعية. وتأتى الإرادة بعد المعرفة، فبالنظر يفهم الإنسان الأشياء، وبالعمل يدلها، وبالنظر يمتلك الكون، وبالعمل يخلقه - كما يقول كروتشه (٤٠).

ويمتاز الإنسان بحرية الاختيار فى عمله، ويلعب العقل والعلم دورهما فى هذا الاختيار، وفى هذا يقول التوحيدى:

«الدوق وإن كان طباعياً، فإنه مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية» (٤١).

أما الحيوان، فيتمتع بدوافع الفريزة؛ فهى التى تلهمه فى تصرفاته المتشابهة. ولكن للإنسان نصيباً بسيطاً من غرائزه ترفده فى اختياره تصرفاته وثمرة ذلك تصرف متميز ودائم.

وكذلك الحيوان، فله نصيب ضعيف من الاختيار، كما هو شأن النحل، يقول أبوحيان:

«ولما كان الحيوان كله، يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة واحدة. وكان الإنسان يتصرف فيها بالاختيار، صح له من الإلهام نصيب حتى يكون رفداً له فى اختياره (وكذلك يكون النحل أيضاً)، صح له من الاختيار قسط فى إلهامه حتى يكون ذلك معيناً له فى اضطرابه، إلا أن نصيب الإنسان من الإلهام أقل، كما أن قسط سائر الحيوان من الاختيار أندر، وثمرة اختيار الإنسان إذا كان معاناً بالإلهام أشرف وأدوم

الانحراف عن الحدس

يقوم العمل الفنى (الصناعة) عند التوحيدى على
«مماثلة الطبيعة بقوة النفس».

ومع ذلك، يخرج العمل عن صفته الحدسية إذا ما
تعرض للتكلف، أو المحاكاة، أو الرمز أو النفعية. أما التكلف،
فإن مادته هي الصنعة وسرعان ما ينزلق إلى الوهم. يقول
التوحيدى:

«إن الكلام (يعنى الأثر) صلف نياه لا يستجيب
لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان. وخطره
كثير، ومتعاطيه مفرور، ومادته العقل،
والعقل سريع الحوّل [التحول] خفى الخداع،
وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان
[الانتشار] والتكلف فى البيان أبين عوارا،
وأظهر عارا، وأقبح سمة، وأشنع وصمة» (٣٩).

ويشارك أبو حيان مع الجاحظ فى ضرورة تجنب
التكلف. فهو يورد حديثا عن ثمامة، يتساءل فيه:

«ما البيان ؟ فيجيب جعفر بن يحيى: أن يكون
الاسم يحيط بمعناك، ويجلى عن مفراك،
وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة،
والذى لا بد منه أن يكون سليما من التكلف
بعيدا عن الصنعة بريقا من التعميق غنيا عن
التأويل» (٤٠).

أما المحاكاة: فهي نقل المادة الطبيعية أو أى أثر مادية
سابق نقلا حرفيا، بحسب منطق تصورى، فنقل الواقع أو
نقل الطبيعة كما هي، هو عمل يقوم على الدربة والعادة،
وكذلك عزف قطعة موسيقية بمهارة هو محاكاة تحتاج إلى
دربة وعلم. ونقل لوحة الجوكندة لا يرفع الناقل إلى مرتبة
المبدع مهما كان نقله دقيقا، وكذلك شأن التصوير
الفوتوغرافى، مهما كان محورا بتقنيات مختلفة.

ذلك أن موقف الفنان من الطبيعة هو موقف حدسى،
فهو يتمثل الطبيعة عن طريق الحدس ولا يحاكيها نقلا آليا
«فالفنان يرفع الطبيعة إلى المثالية أو هو يقلد الطبيعة مثاليا» -

كما يقول كروتشه، وهذا ما كان يعنيه أبو حيان عندما قال
بمماثلة الطبيعة بقوة النفس.

أما الرمز فهو عقلى أو فنى، والرموز العقلية فى
الرياضيات والعلوم ليس محلها الفن. ولكن ثمة رمزا حدسيا
يصبح آية فنية؛ لأن الرمز مرادف للحدس.

والأسطورة رمز يتألف من مزج الواقع بالطبيعة، وهذا
المزج عمل حدسى منطقى يدخل فى مجال العقل أكثر من
دخوله فى مجال الحدس. والجمالية المنطقية عند كروتشه هي
السمة التى يتسم بها الفن القائم على تصورات أو على
صورة كلية.

وأما النفعية فمن الصعب نفيها فى أية صناعة، ولكن
عندما تفقد هذه الصناعة الحدس الجمالى فإنها تنحرف عن
الفن.

إن كلمة «فن» المتداولة اليوم تحمل معنى الصناعة
نفسه فى كتب المؤلفين العرب والمسلمين.

ومع ذلك، فإن الصنائع التى ينتجها الصناع لم تكن
على نوعين، رقيقة Fine وصغرى Minor بل إن جميع
الصنائع هي آثار فنية، ولم يكن من تمييز فى قيمتها على
أساس المنفعة، لأنها كلها كانت نافعة وممتعة بطرافتها،
وبجمالها، على عكس ما يبدو فى آثار الفن التشكيلى الغربى
(اللوحات والتماثيل) التى لا يقصد من روائها الاستعمال
النفعى، بل التمتع الجمالى فقط، وينحرف العمل عن الفن
إذا اقتصر الهدف منه على المنفعة، ولكن فى الفن الإسلامى
تبدو السجادة والمنمنمة والفسقية والإناء، مجرد أشياء
استعمالية يتحكم فى صنعها الغرض النفعى والاستعمالى،
ولكن أكثرها آيات يتحكم فى تجميلها ورقشها أو نقشها
وتلوينها حدس جمالى، أى أن الأثر الإسلامى كان فنا ومتاعا
فى وقت واحد. ومدار ذلك على الحدس، وهو الشرط اللازم
للتفريق بين العمل العقلى والعمل الفنى الذى يقوم على
العقل والمنطق والإدراك، كما يقوم على الحدس الجمالى
والذوق. وليس من السهل التمييز بين حالة الإدراك والحدس.
والمصطلح الذى استعمله الفلاسفة المحدثون من أمثال كروتشه
، وهو اصطلاح «الحدس» intuition للتمييز بين العمل

مشارا إلاله؁ والرسم مءلولا به علله» (٤٨)؛ أى لئس من الممكن تصوئر الوجه الإلهى .

وئخاطب التوحدى الإنسان فىقول:

«إذا سما بك العز إلى علفاء التوحدى؁ فئقدس قبل ذلك. عن كل ماله رسم فى الكون؁ وأئر فى الحس؁ وبلان فى العلفاء» (٤٩) .

هكذا ىتجلى الحءس كاملا فى الصورة الإلهفة . وبصورة عامة؁ كان الإنسان فى الفكر العربى ففمة نسبفة؁ والله وحءه هو الففمة المطفقة؁ ولكن الإنسان ىزء بظموحه إلى أن ىحء عن سر هءه الففمة المطفقة المئمثلة فى الكمال المطفق والجلال المطفق والجمال المطفق؁ كما ىسمى إلى المئمل بها؁ وبهءا ىتجه الإنسان ءائما نحو الله؁ نحو المطفق؁ فهو ملاءه فى ضعفه وعجزه؁ وهو مئاله فى قوته وسعفه .

وهكذا؁ فإن الإءءاع هو مءاوله مستمرة للبعء عن الجمال المطفق؁ وئبقى أءاة المبعء إنسانفة ولفست إلهفة أو سءرفه أو نبوة؁ بمعنى أن حءسه فقط هو الذى ىنقل من الجمفل المطفق ما هو ممكن له؁ ولفس إعجازفه أو وحه أو طلاسفه .

وحءس الجمال المطفق عفر قابل للئشخفس؁ لأن الله عفر قابل للئمائل والئصور «ولم ىكن له كفوأ أءء» .

وئناءى أبوحنان بئزفه الصورة الإلهفة عن كل شه وكل ءورفة:

«وأما من أشار إلى الءاء؁ فقط بعقله البرئ السلفم؁ من عفر ءورفة باسم؁ ولائلفة برسم؁ مخلصا مقءسا؁ فقء وفى حق التوحدى بقءر طاقفه البشرفه؁ لأنه أثبت الآفة ونفى الأنفة الكفففة؁ وعلاء عن كل فكر ءورفة» (٥٠) .

وما لائك فىه أن الصورة الإلهفة بئءئ واضءة فى الرقش العربى؁ الهندسى واللفن؁ ففى الرقش ىتم إلغاء الجواب الحسة والماءفة فى الطبعفة؁ وذلك لإءراك الجوهر؁ وفى بعض الرسم الئشبهى المءر مءاوله لئجاوز عالم الشهاءة إلى عالم الغفب .

لعملى والعمل الفنل - بقول كرءشه - «إن الفن حءس لكن الحءس لئس بالفن فى كل الأحيان» (٤١) . كان أبوحنان قء اعئمه لئفسفر آفة الإءءاع الفنل؁ قبل الفلاسفة المعاصرفن بألف عام قفرفا؁ عءما رأى أن العقل ىنبوع العلم؁ والطبعفة ىنبوع الصنائع . والفكر بئنهما مستمل مهماز؁ ومؤء بعضهما إلى بعض بالفففس الإمكاني؁ والئوزفع الإنسانى (٤٢) .

الحءس وصورة عفر المشبه

ىساءل أبوحنان عن ماهفة الصورة؁ فىقول: «هى الئى بها ىخرج الجوهر إلى الصورة عء اعئقاب الصورة لفاء» . وهو ىبعء عن الصورة فى الماهفة؁ وهءا البء الحءسى موضوعه المطفق المئبء فى ماهفة الصورة . والمطفق هو التوحدى؁ هو الواحد؁ هو الله . فىقول التوحدى:

«وأنا أعوذ بالله من صئاعة لا ئحقق التوحدى؁ ولانءل على الواحد؁ ولانءعو إلى عباءفه والاعئراف بوحنائفه؁ والقفام بءقوقه؁ والمصفر إلى كفه؁ والصبر على قضائفه والئسلفم لأمره» (٤٣) .

والصورة الإلهفة «هى الئى ئملت بالوئءة وئبئت بالءوام وءامت بالوئوء» (٤٤) . وجميع الصفاء المئلى هى وسفلة لمعرففه؁ ولفست حقائق مءسة فىه . ولكن كفف ىتم للإنسان رسم الصورة الإلهفة؟ فىقول أبوحنان:

«فلما جل عن هءه الصفاء؁ بالئحقق فى الاختفار؁ وصف بها بالاستعارة على الاضطرار؁ لأنه لا بء لنا من أن نذكره نصفه ونءءوه ونعبءه ونقصءه ونرجوه ونخافه ونعرفه» (٤٥) .

«فالوئوء والكرم والحكمة والقءرة والجبروء والملكوء (هءه الصفاء الئى ىوصف بها الله) ئأبى ذلك؁ فصارئ هءه الأسماء والصفاء سلام لنا إلفه؁ لا حقائق ىجوز أن ىظن به شئ منها» (٤٦) .

فاله ىبقى هو المطفق والكل «إن الكل باء منه؁ وقائم به مءوء له وصائر إلفه» (٤٧) نم فىقول: «فىضف عفه الاسم

الحس والصورة المشبهة

يفرق أبوحيان بين الصورة الإلهية وموضوعها المطلق، والصورة التشبيهية وموضوعها الطبيعة وهي أثر من آثار الله الخالق. ولا يتحدث أبوحيان هنا في مسألة المنع أبداً، بل هو يفسر التشبيه عندما يسأل أبا على مسكويه عن أسباب طلب الإنسان للأشياء والأمثال، أو للصورة الحسية لما هو موهوم معروف، أو لما هو معقول غير قابل للتشخيص، فيجيبه أبو على، من أننا ننشد صور الأشياء وأمثالها في حالات ثلاث:

أولاً: لإدراك أشياء سبق أن أدركتها الحواس، فإذا أخبر الإنسان بما لا يدركه، أو حدث بما لا يشاهده، وكان غريباً عنده، طلب له مثالا من الحس، فإذا أعطى ذلك أنس به وسكن إليه لألفه له.

ولايغنى حس السمع عن حس البصر، لإدراك صورة الشيء الغائب إدراكاً ممتعا.

ثانياً: لإدراك الموهومات، فالأشياء أو الكائنات الوهمية، لا يمكن أن يستقر لها شكل في ذهنه، إلا بعد تصويرها صورة تستقر في الذهن، وقد تكون هذه الصورة مركبة من صور أخرى قد شاهدها.

ثالثاً: لإدراك المعقولات، فإن تصوير الأمور المعقولة بمثال حي، أمر يجعل هذه المعقولات مألوفة تسكن إليها النفس، وتأنس بها، فإذا ألفتها سهل عليها حينئذ تأمل أمثالها.

تحريف الطبيعة بقوة النفس

يفرق أبوحيان بين الصورة الطبيعة وهي صورة الواقع أو الموضوع بذاته، والصورة الفنية المشبهة التي تفارق الأصل مفارقة تامة أو محدودة، وهذا مايسمى بتحويل الواقع.

يقول أبوحيان:

«كل جسم له صورة، فإنه لايقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى البتة، إلا بعد مفارقتها الصورة الأولى، ومثال ذلك أن الجسم إذا قبل صورة أو شكلا كالتثلث، فليس يقبل شكلا آخر من الترييع والتدوير، إلا بعد مفارقتها الشكل الأول» (٥١).

ولكن الفنان المبدع يسعى إلى مشاكلة في التشبيه، وفي ذلك مهارة ولؤضاء للمتذوقين الذين لا يرغبون بمنابهة المثل والمقياس دائماً. ولهذا يقول التوحيدى:

«لما تميزت الأشياء في الأصول تلاقت ببعض التشابه في الفروع. ولما تباينت الأشياء بالطبائع تألفت بالمشاكلة في الصنائع، فصارت من حيث افترقت مجتمعة، ومن حيث اجتمعت متفرقة» (٥٢).

والتوحيدى يعتمد في الصورة الطبيعة على النفس؛ أى على الذات، دون أن يغفل الطبيعة.

ولأن الطبيعة ليست هي المطلق، بل هي من آثار هذا المطلق، كان التعامل معها - بقوة النفس - أساس العمل الفني التشبيهي الذي لانرى مبررا لمنعه وتحريمه.

ولكننا مع ذلك نعتزف بأن الإنسان لا يستطيع أن يضاهي المطلق في خلق الطبيعة وتصويرها بهذا الكمال والجمال. فالطبيعة بما تتضمن من هيئات حية ومشاهد جامدة تستمد جمالها من الخالق. أما مرتسم الطبيعة على الروح الذي نمارس عليه التصوير، فإنه يستمد جماله من المخلوق الذي لا يستطيع أن يرقى إلى مرتبة الخالق، «وإن أشهر الناس عذاباً يوم القيامة، المصورون الذين يضاهون بخلق الله، كما ورد في الحديث الصحيح» (٥٣).

ولذلك، فإن التصوير الطبيعي يبقى محرفاً ناقصاً نسبياً. ومع ذلك فإنه يرنو إلى الإطلاق، والإنسان موجود إذا كان يرنو إلى الإطلاق، وهو دائم السعى إلى الكمال، ودائم البحث عن الجمال، وهدفه الخلود والجلال.

الجمال والتناسب

يرى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) في نظريته «النظم» أن الألفاظ ترتبط بالمعاني من خلال النظم، وأن الإبداع الفني لا يتم بإفراغ المعاني المتناثرة في قوالب شعرية كيفما اتفق، وإنما هي كل وجداني متماسك، متناسق، ولكل جزء دلالة، وهي دلالة ترتبط بالكل ارتباطاً عضوياً (٥٤).

«المعاني المعقولة بسيطة في بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة [الشكل]، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقه الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة. وتأليف مقبول أو مجموع وذوق حلو أو مر...» (٥٨).

«والجمال يتجلى في التناسب بين اللفظ الحر الخالي من التكلف وبين المعنى الحر. ومنى فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً أو معنى عبداً ولفظاً حراً، فقد جمع بين متنافرين بالجوهر، ومتناقضين بالعنصر» (٥٩).

وذكرنا هذا القول بما أورده الجاحظ في (البيان والتبيين)؛ إذ يقول:

«فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً عن الاستكراه ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنع الفيت في التربة الكريمة» (٦٠).

فليس الفن مجاناً عند أبي حيان، وليس الجمال الفني فوضي وارتجال، بل هو تناسق وتناسب بين المنفعة والحس، وبين العقل والعاطفة، بين الوظيفة والشكل.

وهذا الرأي يصحح ما كان شائعاً من أن الجمال تناسب في الأشكال فقط، أي تناسب أجزاء الشيء كما كان يقول هوجارت في كتابه (تحليل الجمال).

ويزداد الجمال تقديراً عندما يقوم الانسجام بين الشكل والوظيفة. ونحن، عندما نتصور جسم الرجل الجميل، لا بد أن نرمز إلى قوته ومقدرته المتفوقة على الكسب، الذود عن الزمرة؛ فتتصور كنفه العريضتين وصدرة الصامد وعضلاته المشدودة.

وعندما نتصور جسم المرأة نذكر وظيفتها الأصلية وهي الأمومة، فنذكر كشحها وبطنها ونبرز نهديها المرضعين. وفي

وهو يرى التناسب مقياس الإبداع في الصياغة الفنية لإخراج التعبير في أجلى صورة وأبدعها. وعنده تلتقى فلسفة اللغة بفلسفة الفن، وتبقى نظريته في النظم صالحة لدراسة الأدب ونقده؛ لأنها تعتمد على علم النحو. ولكننا، إذا تذكرنا أن علم النحو هو كعلم الجمال، لكل منهما قواعد ثابتة بحسب كل لغة أدبية، أو لغة فنية، تكون لدينا أساس لتحديد البلاغة والإبداع عنده.

ولكن الكلام عند أبي حيان «مركب من اللفظ اللغوي، والصوغ الطباعي، والاستعمال الاصطلاحي»؛ أي أن أباحيان يضع شروطاً إضافية للإبداع وهي شرط الصناعة أو التقنية.

ثم يتحدث أبوحيان عن شرط آخر وهو الإنقان والرؤية. فيقول:

«لأن من يرد عليه كتابك، فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، أحسنت أم أسأت. فأبطأك غير مضيع إصابتك، كما أن إسرارك غير معف على غلطتك» (٥٥).

ولكن النظم عند الجرجاني يقوم على العقل، أما التناسب عند التوحيدي فيقوم على الحدس. يؤكد التوحيدي التناسق والتناسب الداخلي في العمل الفني؛ فهو يرى الجمال ليس مجرد تناسب موضوعي، بين الأعضاء والأجزاء، بل إن دور النفس في تقرير هذا التناسب هو الأساس.

فالجمال عند التوحيدي «كمال في الأعضاء، وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس» (٥٦). ويوضح هذا الكلام بقوله:

«ثم إن شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها فنزعته من المادة واستثبتتها في ذاتها، وصارت لهاها» (٥٧).

ويتحدث التوحيدي عن التناسب بين الشكل والمعنى. فيقول على لسان أستاذه أبي سليمان:

التوحيدى (الهوامل والشوامل ص ١٤٠ - ١٤٣) بما يلى:

«ثم إن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء فى الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها، موافقة لما أعطتها الطبيعة، اشتاقت إلى الاتحاد بها، نزعتهما من المادة واستتبتهما فى ذاتها وصارت إياها».

«والذى ينبغى أن يعلم، أن كل مزاج متباعد من الاعتدال، تكون له مناسبة نحو أمور خاصة، ويخالفه المزاج الذى هو منه فى الطرف الآخر من الاعتدال، حتى يستقبح هذا مايستحسن هذا، وبالعكس».

وحاصل هذا ما يلى:

١ - يخضع التذوق إلى تفاعل الذات والموضوع، فالذات هنا هى المتذوق الذى يجب أن يتمتع بمزاج معتدل فلا ينفر إلى الغريب المتطرف والشاذ المنحرف. أما الموضوع، وهو هنا الأثر الفنى، فيجب أن يتمتع بتناسب أعضائه فى الشكل واللون وسائر الهيئات لكى يصبح جديرا بالاستحسان.

٢ - إن الإدراك العقلى ليس كاملا؛ لأن ثمة عوامل تتدخل فى عملية التذوق، هى هيبولى الموضوع أى مادته وشكله وصورته، ومزاج المتذوق. ولذلك لا بد للمتذوق من الوهم المركب «والوهم تابع للحس والحس تابع للمزاج، والمزاج تابع أثر من آثار الطبيعة».

ويرى أبوحيان أن الروية تتم بالبصر والبصيرة معا «فقد تكون صورة المداد فى الإبصار سوداء، ولكنها فى البصائر بيضاء» (٦٣)، والأصل أن هناك حوارا مستمرا بين النفس (الذات) وبين الطبيعة (الموضوع)؛ فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وآثارها. لذلك، فإنها عندما تشكل صور الهيبولى؛ أى المادة الخامية للعمل الفنى، فإنها تجعل هذه الصورة وفق رغبة النفس (الذات) وحسب استعدادها لقبول هذه الصور. وهذا هو التذوق فيما يرى أبوحيان.

إن الطبيعة مفتتحة أفعال النفس وآثارها، فهى تعطى الهيبولى والأشياء الهيبولانية صوراً بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى

جميع الصيغ الفنية، لا بد أن نحقق هذا التناغم والانسجام بين هذه الصيغ ومضمونها الوظيفى.

ولاشك أن التناصب بقوة النفس لا يكون على وتيرة واحدة؛ ذلك لأن النفس ليست واحدة، بل هى خاصة تختلف من إنسان إلى آخر حسب ثقافته وتجاربه وموقعه من الطبيعة. وقوة الذات تتجه إلى السيطرة على الطبيعة لإبراز العنصر الجمالى فيها؛ كما تتجه إلى تنويع الرؤى والحدس منها، والتعبير عن موقف جمالى مبدع.

التذوق بفعل النفس

أما التذوق، فهو حالة انجذاب بين الذات والأثر الفنى؛ فالمتذوق يتحد بالطبيعة - وهى الموضوع - بتأثير النفس، وذلك بأن ينزع عن الطبيعة المادة ويلتحم بها.

الانجذاب يتم إذن مع المعنى المجرد للمادة أو الطبيعة. وبذلك يتحقق التأمل الفنى والتذوق الجمالى. أما الانجذاب نحو المادة ذاتها، فهو انحراف يأتى عن الشوق الجنىسى، ويهبط بالعمل الفنى إلى مستوى اللذة، ولا يحصل الاتحاد والاتحام مع الموضوع.

وذلك «لأن الجسد لا يتصل بالجسد على سبيل الاتحاد، بل عن طريق الممارسة». «وهذا من النفس غلط كبير وخطأ، لأنها تنكس من الحال الأشرف إلى الحال الأدنى» (٦١).

والتذوق عند أبى حيان يقوم على الحدس، كالإبداع، أى أنه يقوم على شروط مشابهة. وي طرح أبوحيان سؤالاً عن سبب استحسان الصورة فيقول:

«ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ أهذه من آثار الطبيعة [الموضوع]؟ أم هى من عوارض النفس [الذات]؟ أم هى من دواعى العقل أم من سهام الروح؟» (٦٢).

ويجيب مسكويه عن هذا السؤال: بأن للذات والموضوع دوراً فى تحقيق التذوق الذى يتم بالحدس أيضاً، لوجود عوامل معقدة تجعل الإدراك العقلى، وحده، عاجزاً عن التذوق. ولتحليل شروط التذوق كما وردت على لسان

أثره (الفنى) وخروج مافى قوته (أى ذاته) إلى التعبير، موافقا لما فى ذاته ولما فى الموضوع، فكذاك حال الموضوع مع الذات، لأن نسبة (الذات) إلى الموضوع فى اقتفائها إياه كنسبة الموضوع إلى الذات فى اقتفائه إياها.

هذه المثالية التى جعل عليها تفكير أبى حيان، نلمسها بشدة عند جميع الرومانتيكيين فى الشرق والغرب، يرى جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١) (٦٧) أن الفن يعتمد على الامتزاج والفناء التام بالكون. ولابد أن يشعر الفنان:

«أنه هو الفضاء ولاحد له، وهو البحر بدون شاطئ، وأنه النار المتأججة دائما، والنور الساطع أبدا والأرياح إذا هبت أو إذا سكنت، والسحب إذا أبرقت وأرعدت وأمطرت، والجداول إذا تردمت أو ناحت... إلخ». ويؤكد العقاد والزيات هذا الاتجاه.

يرى كروتشه أن الحديث صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية، لأن كل إدراك أو تصور أو معرفة هو بحد ذاته تعبير، أى إعطاء المحتوى شكلا وبنية. وكان أبوحيان يقول إن لا قيمة لأية معرفة إذا لم نفتش بالتعبير: «إن العلم يراد للعمل... فإذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم» (٦٨).

والفن لا يستجلى المنفعة المادية أو يستهدفها، بل هو يزيد الموضوع بيانا ووضوحا، ويساعد على إدراك الجوهر والمثال والكمال، وليست هذه وظائف مادية، ولكنها وظائف مثالية تتضمن معنى التصعيد والتطهير.

كذلك يقول كروتشه إن التعبير، وهو سمة الحديث، هو الطريق للتحرر من الإحساسات المضطربة، وإن التعبير تطهير ذاتى، فالإبداع عملية داخلية نفسية يحقق فيها الأثر الفنى غايته التطهيرية، حتى قبل تجسده المادى، ولكن بعد تجسده فإنه يحقق عند المتلقى ارتياحا ومتعة، لأن مشاعر البشر واحدة، وبخاصة فى الفن، لغة العاطفة؛ لغة الناس جميعا، الناس جميعا شعراء.

استعدادها، وتحكى فى ذلك فعل النفس فيها، أعنى فى الطبيعة، ولأنها بسيطة تقبل من النفس صورا شريفة تامة، فإذا أرادت أن تنقش الهيسولى بتلك الصور أعجزت الأمور الهيللانية عن قبولها تامة وافية، لقلّة استعدادها، وعدمها القوة المسكة الضابطة مانعطاء من الصورة التامة. (٦٤)

وبهذا المعنى يقول كروتشه:

«ليس من قانون ثابت معترف به يحدد الشروط الفنية للجمال وإن جميع عمليات الاستنتاج والاستقراء التى نعمل بواسطتها للكشف عن الجمال هى عمليات حدسية لانقوم على قانون رياضى ثابت أو قانون طبيعى» (٦٥).

أغراض الفن

ولكن ما فوائد الجمال الفنى، وما المتعة منه:

يقول أبوحيان:

«إن الصناعة [الفن] تقتضى الطبيعة [الموضوع]، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الطبيعية تامة صحيحة، فرح الصانع وسر وأعجب وافتخر، لصدق أثره وخروج مافى قوته إلى العقل [التعبير] موافقا لما فى نفسه [الذات]، ولما عند الطبيعة، فكذاك حال الطبيعة مع النفس، لأن نسبة الصناعة إلى الطبيعة فى اقتفائها إياها، كنسبة الطبيعة إلى النفس فى اقتفائها إياها» (٦٦).

فإذا كان مرادف التعابير التى أوردها أبوحيان هى

النالية:

الصناعة = الفن، الطبيعة = الموضوع، النفس = الذات، الصانع = الفنان، العقل = التعبير.

فإن ما قاله أبوحيان يصبح كما يلى:

«إن الفن يقتضى الموضوع، فإذا صنع تمثالا فى مادة موافقة، فقبلت منه الصورة الموضوعية تامة صحيحة، فرح الفنان وسر وأعجب وافتخر لصدق

ويؤكد التوحيدى أن الإنسان الملهم والمبدع إنما يتحقق بما يقدمه من خير ومنفعة وعلم للآخرين، فليس الفن ترفاً وعيشاً بل هو رسالة وتعليم. يقول التوحيدى:

«مراتب الإنسان فى العلم ثلاث، تظهر فى ثلاثة النفس، فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ويصير مبدأ للمقتبسين منه، وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية أى التعلم، وواحد يتعلم ويلهم فتجتمع له هاتان الخليتان فيصير بقليل ما يتعلم أكثر للعلم بقوة مايلهم، ويعود بكثرة مايلهم مصفياً لكل مايتعلم ويعمل» (٧٠).

ويقول أبوحيان قولاً مشابهاً؛ فهو لا يرى فى مجال التطهير فرقاً بين الصورة العقلية والصورة الإلهية؛ فهذه شقيقة تلك:

«وليس بين الصورتين فصل إلا من ناحية النعت... فإذا كان كذلك أمكن أن ترسم فيقال: هى التى تهدى إلى العاقل ثلجاً فى الحكم، وثقة بالقضاء وطمأنينة للعافية، وجزماً بالأمر، ووضوحاً للباطل، وبهجة للحق، ونوراً للصدق» (٦٩).

الهوامش

- (١) أوردته حاجى خليفة فى كشف الظنون - المجلد ٢، ص ١٣٩٦، ولم يشر عليه.
- (٢) انظر كتابنا: فلسفة الفن عند التوحيدى - دار الفكر - دمشق ١٩٨٧.
- (٣) أبوحيان التوحيدى: الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر - القاهرة ١٩٥١، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٤) مقدمة بن جعفر: نقد الشعر.
- (٥) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ج ٢ تحقيق أحمد الزين وأحمد أمين - القاهرة ١٩٤٢، ص ١٤٥.
- (٦) التوحيدى: المقابسات ص ١٦٣/١٦٢ - ١٦٤.
- (٧) التوحيدى: والهوامل والشوامل، ص ١٤١ - ١٤٢.
- (٨) المرجع نفسه.
- (٩) بنديتر كرونشه: علم الجمال - ت: نزيه الحكيم، دمشق - ١٩٦٣.
- (١٠) التوحيدى: الإمتاع، ج ٢، ص ١٤٣.
- (١١) الإمتاع، ج ٢، ص ١١٣.
- (١٢) الإمتاع، ج ٢، ص ١٤٢.
- (١٣) الإمتاع، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٤) كرونشه انظر: المرجع نفسه، ص ٢٦.
- (١٥) التوحيدى: الإمتاع ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٦) انظر:
- (١٧) التوحيدى: الإمتاع، ج ٢، ص ١٣٢.
- (١٨) الإمتاع، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (١٩) الهوامل، ج ٣، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٢٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء.
- (٢١) ابن طباطبا: عيار الشعر، تحقيق الحاجرى وزغلول - القاهرة ١٩٥٦، ص ٥.
- (٢٢) الجاحظ أبو عثمان: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون - القاهرة ١٩٣٨، ج ٤، ص ٣٨.
- (٢٣) الإمتاع، ج ١، ص ٩٩.
- (٢٤) رسائل أبى حيان التوحيدى تحقيق إبراهيم الكيلانى - دمشق، ج ١، ص ١٠٠.
- (٢٥) الإمتاع، ج ١، ص ٩٩.
- (٢٦) الإمتاع، ج ١، ص ١٠٠.
- (٢٧) الإمتاع، ج ٢، ص ١١٣.
- (٢٨) الإمتاع، ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦.

G.Hegel: The Phenomenology of Mind N. Y Macmillan 1931 .

- (٢٩) الإمتاع، جـ ٢، ص ١١٣ .
 (٣٠) الإمتاع، جـ ٢، ص ١١٣ .
 (٣١) الإمتاع، جـ ١، ص ١٤٤، ١٤٥ .
 (٣٢) التوحيدى: الرسائل، ص ١٦٢ .
 (٣٣) كرونش، المرجع نفسه، ص ٦٤ .
 (٣٤) التوحيدى: الإمتاع، جـ ٢، ص ١٢١ .
 (٣٥) الإمتاع، ٤، ص ١٤٤ .
 (٣٦) الهوامل، ٣، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .
 (٣٧) كرونش، المرجع نفسه، ص ٤٦ .
 (٣٨) التوحيدى: الهوامل، جـ ١، ص ٩ .
 (٣٩) الإمتاع، جـ ١، ص ٩ - ١٠ .
 (٤٠) الجاحظ: البيان والتبيين تحقيق حسن السندوي ٢٧ - القاهرة ١٩٣٢، المطبعة الرحمانية، ص ٩١ .
 (٤١) كرونش، المرجع نفسه ص ٤٧ و ١٩٦١ .
 (٤٢) التوحيدى: الإمتاع، جـ ١، ص ١٤٤ - ١٤٥ .
 (٤٣) الإمتاع، جـ ٣، ص ١٣٥ .
 (٤٤) الإمتاع، جـ ٣، ص ١٣٧ - ١٤٣ .
 (٤٥) الإمتاع، جـ ٣، ص ١٣٥ .
 (٤٦) الإمتاع، جـ ٣، ص ١٣٤ .
 (٤٧) الإشارات الإلهية، تحقيق، عبد الرحمن بدوى - القاهرة ١٩٥٠، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .
 (٤٨) المقابسات، تحقيق حسن السندوي - القاهرة ١٩٢٩ ص ١٤٩ .
 (٤٩) الإشارات، ص ٢٤٥ .
 (٥٠) المقابسات، ص ٣٠ - ١٨٦ - ١٨٧ .
 (٥١) الهوامل ص ٩٧ - ٢٤١ .
 (٥٢) الهوامل، ص ٢٤٠ .
 (٥٣) انظر كتابنا: الفن الإسلامى - دار طلاس - دمشق، ص ٩٠ وما بعدها .
 (٥٤) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإلحاح - دار المعرفة - بيروت/١٩٨٧، ص ٢٩٥ - ٣٠٠ .
 (٥٥) التوحيدى: الإمتاع، جـ ١، ص ٦٥ .
 (٥٦) الهوامل، ص ٥٢، ص ١٤٠ .
 (٥٧) الهوامل، ص ٩٧، ص ٢٤٠ .
 (٥٨) الإمتاع، جـ ٢، ص ١٣٨ .
 (٥٩) البصائر والدخائل، تحقيق الكيلاني - دمشق ١٩٦٤، ص ١٤٠ .
 (٦٠) الجاحظ: البيان، جـ ١، ص ١٩٣ .
 (٦١) التوحيدى: الهوامل، ص ٥٢، ص ١٤٠ .
 (٦٢) الهوامل، ص ١٤٢ .
 (٦٣) الرسائل، ص ٥١ على لسان هاشم بن سالم .
 (٦٤) الهوامل، ص ١٤٠ - ١٤٢ .
 (٦٥) كرونش، المرجع نفسه .
 (٦٦) الهوامل، ص ١٤١ - ١٤٢ .
 (٦٧) جبران خليل جبران: البدائع والطرائف - مطبعة كوى - القاهرة ١٩٢٣، ص ٦٩ .
 (٦٨) التوحيدى: الرسائل، ص ١٦٢ .
 (٦٩) الإمتاع، جـ ٣، ص ١٤٣ .
 (٧٠) الإمتاع، جـ ٣، ص ١٤٦ .

التوحيدى وسؤال اللغة

عبد السلام المسدى *

- ١ -

أبو حيان التوحيدى شخصية أثارت بين القدماء جدلا واسعا أكثر مما تثيره منه بيننا اليوم، ولكن ذلك الجدل لم يمنع القدماء أن يجمعوا على أن أبا حيان علم من أعلام عصره، بل على أنه أحد الذين جعلوا عصرهم عصر ريادات. فالوقوف عند هذه الشخصية هو وقوف عند محطة من محطات التراث، واستقراء ما ترك لنا هو استنطاق قرينة لا تسلم نفسها إسلاما واحدا؛ لأن طبيعتها من طبائع القرائن التى تتعدد أبعادها بذاتها على قدر تعدد شهاداتها وتعدد قرائنها؛ بمواقفهم على محور الزمن التاريخى، وبانخراطهم فى هوية الأحداث على محور الزمن الحضارى، وبمدى اشتراكهم فى كتل المفاهيم التى حملتها لنا هذه الموسوعة على محور الزمن المعروف.

إن التوحيدى - بسلوكه - قد أضفى شخصية صراعية؛ وإن التوحيدى - بحديثه عن نفسه - قد أمسى شخصية خلافة؛ وإن التوحيدى - بإصراره على البوح والإفاضة - قد

* كلية الآداب، متوبة، تونس.

بات شخصية إشكالية. وكل الأمر أنه قد قلب موازين المعيار المنهجى: فقراءة القراءة تعلمنا اليوم أن الذين قد أنجزوا حولهم فى التاريخ إجماعا يثيرون بيننا الآن أشد الخلافات حدة، وإذا بأبى حيان كأنما يترشح بيننا - وقد أحدث بالأمس البعيد أكثر الخلافات تأججا - إلى أن يحقق مرمى من مرامى المقصد المشترك.

ولكن الحرص على إنجاز قراءة تحول تراث التوحيدى إلى محطة من محطات الوفاق الثقافى، لئن بدا مبتغى مشروعا لانخراطه فى دائرة الممكن، فإنه قد بحيلنا على السؤال المنهجى القاسى: ألا ينطوى مشروع استدعاء أبى حيان رجل التاريخ إلى التوحيدى رجل اللحظة على مغامرة غير مأمونة، إذا اقتصدنا فيها نمرة ثقافية عاجلة أو ترصدنا معها رهانا اجتماعيا موقوتا، فإننا قد ندفع ضريبة معرفية لا نقل شأننا ولا تتضاءل ردة وتعقبا، وكيف السبيل بعدئذ - إن حل الجفاف واستيح الاستدعاء فوقعت القراءة - إلى اتقاء أشرار الحكم القاطع والركون إلى ملاذ الاستفسار!

لعل أيسر السبل وأقوم المسالك - بل أقربها مثلا - أن نرد تخوم المجهول من نافذة السؤال، وأن نلج إلى غابة هذه

والآخرون ينكرون عليهم زعمهم الانفراد بعقيدة التوحيد، وإذا بنصوص تركته تصور شنيع الحملات على هؤلاء المتكلمين من أهل الاعتزال، وعلى أصناف شتى من الفرق التى تقاسمت الفكر مللا ونحلا. ومن المترجمين من فسر تحامل أبى حيان على مسكويه بالتشيع الذى أدركه فيه. ولا يبعث الاطمئنان فى النفس إلى شئ كالأذى يبعثه ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان فى (معجم الأدباء) واصفا إياه بأنه صوفى السمى والهيئة، وواصفا الناس بأنهم على ثقة بدينه، وملخصا منزلته بأنه محقق الكلام ومتكلم المحققين. (ج ١٥، ص ٥).

ويأتى بعد صاحب (معجم الأدباء) بقرن ونيف ناج الدين السبكي لينافع فى (طبقات الشافعية) عن أبى حيان بعطف ظاهر، وقد اجتهد فى تقصى أمر الأخبار النضارية، وتحرى بالنقد والتجريح أصناف المطاعن التى ألحقت بسيرة التوحيدى، فانتهى به البحث إلى القول:

«لم يثبت عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقعة فيه، وقد وقفت على كثير من كلامه فلم أجده فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس، مزدريا لأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل» (ج ٤، ص ٢).

أنراه حذق المبصرين بالمسكوت عنه من تاريخ الرجال والأشهاد، أم تراه عطف الموقنين بأن الوقعة بالرجال لا يعرف تأويلها إلا من التاع بجمرها. والسبكي أدرى الناس بذلك، فقد كان طلق اللسان - على ما يروى الزركلى فى أعلامه - وكان قوى الحجة حتى انتهى إليه قضاء القضية ثم عزل وتمصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر، وأتوا به مقيدا مغلولاً من الشام إلى مصر، وقال ابن كثير فيما يروى الزركلى: جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله.

ما كان يكفى أبى حيان أن يعيش احتدام التناقضات التاريخية فى عصره حتى تتسوى معالم شخصيته على ماتسوت عليه، وحتى ينصقل فكره بالمراسم التى أنانا بها أصحاب السير والتراجم عنه، والتى أجلت قرائنها مصنفاته

التركة الخلافية من الباب الذى لا خلاف فيه ولا خلاف عليه، بل من الباب الذى لا خلاف فى شئ إلا به، ولا خلاف على شئ إلا به: باب اللغة.

فلعل اللغة أن تكون هى الضمانة الواقية لنا من قسر القراءة، ومن تعسف التاريخ، ومن ابتسار المعرفة، وذلك من أقوى الإيمان.

لقد حدثنا المصادر فى إسهاب لا يعرف الاقتصاد عن شخصية أبى حيان وعن عصر أبى حيان، وحدثنا حديثا لا يقل إسهابا فى أمر أبى حيان مع عصره: كيف انسلك فى أحداثه، وكيف غاص بامتلاء إلى أعماق الفعل الاجتماعى والسياسى والفكرى، ثم قصت علينا المصادر ما لو أخذنا به الحنين إلى التاريخ، فأغرانا بالرحلة إليه لنكون الترجمان الأمين عن الماضى، لقلنا كما يقولون: إن أبى حيان قد كان شاهداً على عصره! ولكنها الشهادة التى يتضايى فيها الوفاق والخلاف، هو شاهد بالإيجاب على قدر ما هو شاهد بالسلب.

عاش التوحيدى جل عقود القرن الرابع وامتد به العمر - على أرجح الروايات - إلى ما يزيد على عقد من القرن الخامس، وكان له أن عاين عصر بنى بويه بجلى رجاله وأقوياته، ولكن حظه من التاريخ أنه عاين هذه المفاصل الحرجة من كبريات أحداث الزمن، حينما يتصادف الأوج الفكرى فى امتداد حركته مع ارتباك الدولة وانحلال السياسة، فيما يشبه انحسار المد وتقلص الأطراف. وهى لحظة من التاريخ كلها خصب للراصدين، وخصبها من جوهر التناقضات التى تحكى لنا عنها.

نقرأ روايات التاريخ فنعرف أن ابن فارس قد طعن فى عقيدة أبى حيان، ونعرف أن ابن الجوزى قد حمل عليه، وتعلل المؤرخون فى ذلك بعيل كان فى صاحبنا إلى التصوف وبعدها كان فى ابن الجوزى لكل من سلك الطريق: طريق السالكين. ومن قراء التاريخ بعد أوانه من تأولوا اسمه بأنه مشتق من التوحيد، وأنه شهادة على نزوع مال به إلى أهل العدل والتوحيد، كما كانوا يسمون أنفسهم.

المكر لا يفضح دهاء، إلا هذا الثوب الحريري من الأدب الراقى الرفيع الذي صيغت به: هي «رسالة السقيفة» التي كناها البعض بـ «رسالة الإمامة». وهي لمن تدبرها آية من آيات الفن الأدائي، والتركيب السردى، والإيماء السيميائي. وكيف لا يأخذ عليك أبو حيان التوحيدى مجامع ألبالك وهو يركب الخطاب بتبطين موغل فى صنعة التخيل؛ إذ يقول وكأنه يروى بينما هو يروى من حيث يقول:

« هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق
لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما وجواب
على له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة، فقالت
الجماعة التى بين يديه: لا والله. قال: هي من
بنات الحقائق ومخبات الخزائن فى الصناديق،
ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلبى فى وزارته
وكتبها عيني فى خلوة وقال: لا أعرف على وجه
الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين، وإنها لتدل
على علم وحلم، وفصاحة وفقاهة، ودهاء ودين،
وبعد غور، وشدة غوص» (ص ٥ - ٦).

كان التوحيدى، إذن، رجل المساجلة، ورجل النزاع، وكان كذلك رجل الاعتراض: فكرا وتعبيرا، بل سلوكا: اعترض على هيئة الناس ومراسم الظهور بين المجتمع، فكسر العرف، وتلطف المؤرخون فقالوا عنه «صوفى الهيئة». وإنما كان كالذين يتعمدون فى أيامنا ألا يتزينوا بزينة الناس، وألا يتحلوا بما تعارف القوم عليه من كساء وطيب وهندام، ويقولون: لكم الأناقة ولنا الانعتاق. وأمعن بعض أصحاب التراجم فى الكياسة فقالوا إنه عرف «بقوة النفس وازدراء أهل عصره».

واعترض على السنن كما هي سنن: فى مجتمعه وفى كل مجتمع، فعاش فردا ولم يشرك أحدا فى ذاته فلم يفتن. وقال المتحدثون عنه: قد زهد فى الزواج زهده فى أشياء أخرى. ولا نخالهم إلا مجاملين.

وإذ كان الاعتراض ديدنه؛ فقد تجتمعت ثورة الغضب لديه على معايير الوجود فى توزيع ثروات الوجود: عزا ومالا وجاها.

التى وصلتنا وقد نجت من غائلات القرون، بعد أن نجت من أم الغوائل التى فعلها بها صاحبها. ولكن الذى كان حريا بأن يجعل أبا حيان ما هو عليه، وأن يوثقه لأداء الشهادة الحبلية بالدلائل على زمنه التاريخى والحضارى والمعرفى، هو أنه فى الوقت نفسه قد عاين التناقض وعاشه: نعى أنه لم يشهد فقط متناقضات الوجود السياسى والاجتماعى، ولكنه حمل على كتفه مظلمة التناقض. فلقد كان عرضة لمظلمة القذف إذ طعن فى قناعته، وما أسير ما كانت الوقعة تأتى على الأشداء يومئذ فتوهمهم، فالغمر بالزندقة قد كان كحجارة الرجم، يلوح بها كل من يشاء على من يشاء.

ومن شاء أن يلتمس للتاريخ عذرا أو جنح به الميل إلى إنصاف الأحداث أكثر من إنصاف الأفراد الذين تقع عليهم الأحداث، لم يتردد فى القول بأن التوحيدى كأنما كان يسمى فى لهث إلى جلب البلاء عليه أكثر مما كان البلاء يسعى إليه.

والحاصل من ذلك أن أبا حيان قد نهل من عيون التناقض فى الوجود أيما نهل، وكان فى مسرح الأحداث المتضاربة المتلاطمة شاهد فعل لا شاهد عيان، كان فارسا وكان يتفنى أن يصير بطلا، وكان الآخرون أو أكثرهم يرون أنه بطل، بينما كان هو يرى أن الحظ قد قعد به عن مراتب الأبطال.

وشئ من هذا، مع كثير من أشياء أخرى، قد ألم بأبى حيان فى دفين وعيه، فغذاه بطعم الصراع، وسقاها رحيق المغالبة حتى حقن أنفاسه حقنا. فإن شئت قلت قد أثر أن يكون رجل الاعتراض بلا منازع، وإن شئت قلت لم يؤثر شيئا وما كان له أن يؤثر شيئا، وإنما أثر الاعتراض أن يستبد به وينفرد بإرادته حتى يسوى لنا منه رجل المكابرة يأتيها مريدا، ورجل المساجلة يصنعها كأنما بطهوها فى مطابخ الفكر والأدب طهوا لا ينازله فيه منازل، وهل من شاهد أقوى على هذه القدرة العجيبة لديه من تلك الرسالة التى تركها لنا، والتى زعم أنه يروىها، وقال أكثر الناس إنه قد طهاها على نار من الصنعة هادئة ليوقع بمن يريد الإيقاع بهم فى كيد واضح

وقد نتخذ الحادثة معياراً نسبياً بمدى شيوع الظاهرة ومدى اطرادها، إذ يبدو أن إقدام النابهين على إعدام ما أوجدوه بعد تسخير العمر لتشييده قد كان متواتراً لدى الأدباء والمفكرين بما يلفت الانتباه إلى غير أبى حيان، وقد نتوسل بالحادثة لقراءة أصناف التفسيرات والتأويلات، بحثنا عن أسباب يطلعنا عليها التاريخ، فيزيدنا بها فهماً للعصر وفهماً لمن كان فى العصر على حد ما سواه الباحث محمد الشيخ فى رسالته عن التوحيدى (ص ٦٣٥ - ٦٤٨). وقد نتسلى تسلى المتأملين فى ناموس التاريخ بعقد أضرب المقارنات بين إحراق أبى حيان كتبه وما فعل بمصنفات رواد آخرين، ربما كان أهون عليهم أن تزهق أرواحهم من أن يروا ألسنة النيران تأتى على كتبهم بأمر من صاحب السلطان، كما حصل لأبى الوليد (ابن رشد). أو عقد أضرب أخرى من المقارنات بين محنة الأفراد عندما تخل بهم نكبة المصادرات ومحنة الجماعات، عندما يأذن التاريخ بإتلاف خزائن المكتبات وأمهات المبتكرات ونفائس المدونات، فيلقى بها فى الأنهار فتتلون مياهها شهوراً وتتكدر فلا تصفو لتحق البيئة على من رأى.

ولكن الذى يستوقفنا على وجه الخصوص، مع أبى حيان، هو هذا التناقض فى أوج احتدامه مع الذات: فالرجل أليف كتب صرف العمر وهو يقلبها، ويستسخنها، ويفحص الورق وهو ورق، ثم يقلب الأوراق وهى مدونات مجلدات. فلما يفعل التوحيدى، وهو الأديب الكاتب الذى احترق صناعة الأوراق الناسخ، عندما يقدم على إحراق مؤلفاته، دلالة من سلم خاص، أول مدارجه أن الذات تريد أن تنفى بإصرار علة وجودها.

وهذا من منظور أول.

وأما المنظور الثانى؛ فهو هذه الرسالة التى كتبها بعد فعلته يرد بها على القاضى أبى سهل على بن محمد عندما عاتبه على صتيه، وقد حفظها لنا ياقوت الحموى. وبصرف النظر عن مضمون معانيها كما ترتبت، وبصرف النظر عن صدق وجهة ما حملت من وصف وتفسير ينشدان التعليل أو التبرير، فإن الرسالة هى برمتها واقعة دالة بقرينة وجودها فى ذاتها: هى الكتابة تنفى الكتابة، ولكنها كذلك - بما

كذا نشأ عنده ونما حب الصراع، وكذا تيسر له أن يتقمص الحالات وإن تباينت، وليس من مفسر لما يسميه البعض بتحرره الفكرى إلا هذا، أما أن نركن إلى القول بأن امتزاج الثقافات فى نفسه هو الذى مكن له من التكوين الموسوعى، وهو الذى أتاح له بعد ذلك تحجراً فى الفكر وتفتتاً فى الرؤى - كما فعل زكريا إبراهيم فى كتابه عنه (ص ٤١) - فهو تعجل بحمل العام محمل الخاص، بينما فى الخاص هنا ما ليس فى نظائره، وفى التوحيدى ما ليس فى أخلائه من أهل عصره، وكلهم تتفقوا بثقافة عصرهم لم أسهموا فى صنعها.

إن معاناة المتناقضات، وملازمة التفكير فيها إلى حد الارتواء بمرير انشطار الإنسان فيها، وإن النظر فى النفس من خلال مرآة المضاربة، ثم المراوحة الدائمة بين أصول الأشياء وفروعها، كل ذلك هو الذى جعل الأفق عند أبى حيان يتسع للكائن: فى وجوده كما فى عدمه، وهو الذى جعل الخاطر لديه ينفس للأشياء وأضدادها، وللأحداث وضرائرها، وللمسلمات ونقائضها. فأمن فى كشف الغطاء عن مخبآت الواقع، وانبرى يهتك الأسرار مستلذاً أو كارهاً أو متشفياً: أسرار العامة وأسرار الخاصة، فإذا به يمحيط اللثام عن ذاته، وإذا به يزيح عن النفس ما دأبت على ارتدائه من أقنعة بين الناس حتى أخذ نفسه بما ظن أنه يأخذ الناس به، وانحسر بين المنحصرين فى مأزق الطريق فلم يستطع أن يقدر الأمور فى كل لحظة بما تستصير إليه، وإنما كان فى كل لحظة يتهم الأمور أنها لم تترتب على ما كان يقدر لها أن تكون، فيلعنها مسقطاً عليها سخطه، وهو سخط من ظن يسيراً لى ذراع الأحداث فالتوت تحت وقع التاريخ ذراع.

وكانت نقطة اللاعودة.

كانت سنة أربعمائة للهجرة، وهاهو أبو حيان التوحيدى يبلغ التسعين على أرجح الروايات، وها هو يقدم على إحراق كتبه حرقاً: لم يحرق ما اجتمع عنده من خزائن المخطوطات ونفائس المصنفات، وإنما أحرق مؤلفاته هو، تلك التى صرف لها رحيق العمر واتخذها الغاية بعد أن كلت عن أداء الوسيلة.

صيفت عليه من ثمر فني وتشكيل سردي وتعقب للأدلة - هي الكتابة تحي ما مات من الكتابة: ويظل أبو حيان بفضلها صورة للكتابة سواء أعبرت بالسلب أم دلت بالإيجاب، ويظل جسرًا عليه المسلكان ذهابًا وإيابًا: مسلك الكتابة ومسلك الحضارة.

- ٢ -

إن سيرة أبي حيان التوحيدى هي بحد ذاتها نص يقرأ، ولكنه نص سيميائي قبل أن يكون نصًا لغويًا، هي نص مفرداته الوقائع، وقرائنه شهادات الآخرين عليه، ودواله بعض ما أفاض مؤلفه عن نفسه، وما أفاض به هو نفسه عن نفوس الآخرين من حوله. وكل ترجمة لسيرة أبي حيان تأتينا بها المصادر الأمهات، فإنما هي نص لغوي لا يفيد أن نقرأه إلا بعدسات المجهر السيميائي حيث للدوال مدلولات، وللمدلولات مدلولات أخرى هي من الثاوى وراء النص يستبطن ما وراء اللغة لإجلاء المسكوت عنه.

ومن أدراكنا؛ فلعل متأولًا بتأول كل خطاب يصاغ عن أبي حيان في أى زمان على أنه خطاب ذو شفرتين: أولاهما باللغة، وأخراهما بالعلامات، مما يجعل الكتابة عنه أو عن مجانسه ضربًا من السعى إلى تشييد منصة التقاء فكرى مبتغاها تسوية منبر إجماع ثقافى. وذلك حينما نقرأ الكتابة على أنها لغة تحمل المضامين التى قرائنها ليست من اللغة وإنما هي من لغة اللغة. وعندها فقط يصبح الحديث عن حياة أبي حيان تواصلًا جديدًا مع التاريخ؛ إذ يكف عن أن يكون تكرارًا للترجمة ليصبح إعادة إنتاج للسيرة. ومن إعادة إنتاج السيرة تنبثق إعادة إنتاج دلالتها.

وأعظم المسوغات لهذا الذى نرد تخومه بالمراهنة على المنهج وبكل ما يلفت به من محاذير المقامرة، أن أبا حيان التوحيدى - وهو الشخصية الإشكالية بلا خلاف - لم يستول على خاطره شيء كما استولى السؤال، ولم يستبد بخاطره شيء كما استبد الحوار، وليس إلى السؤال من سبيل إلا اللغة، وليس إلى استدراج الحوار من سلم إلا سلم اللغة، فالتوحيدى برمته علامة مبناهما السؤال ومعناها اللغة، ولا يدريك عنه شيء كما يدريك من أمره سؤال اللغة.

لقد استوت شخصيته على القلق: القلق بما هو بحث دائم عن مركز التوازن بين المتجاذبات؛ لا من حيث هو ركن إلى الهم واستقرار فى الكتابة، على ما قد يترأى للنظرة العجلى. وما (الهوامل والشوامل) فى بنائه إلا شاهد على أن أبا حيان قد سكنه هاجس اللغة، فهو إعلان عن النصج الذى تحققه يومئذ ثقافة السؤال بوجهيها: ثقافة التسأل التى مركزها الذات السائلة، وثقافة المسألة التى مركزها الآخرون والذات تسألهم.

إنه سؤال القلق كما أوضحناه - وليس سؤال التردد ولا هو سؤال النكران - هو السؤال الذى ينفى فى مبتدئه صلاح الموقف الوثوقى، ليبشر بوجاهة الموقف الناقض بحثًا عن الحقيقة إن استقرت، أو اقتناصًا لها فى ثوبها وهى تقفز أمام صائدها من مريض إلى آخر. وإن عقلا تروّض بالصيد وصفه مران القفز وراء بنات الأفكار ليس بوسعه أن يطمئن إلى المسلمات، وليس بوسعه أن يوقع على صكوك الحقائق الثابتة توقيع البياض.

ولم يعرف السؤال عند أبي حيان حدا يقف عنده، ولا أقر بحاجز يثريث دونه. فأسقط من قاموسه محظورات السؤال حتى مكن الناس من نفسه يتساءلون عن سؤاله: سأل عن الموت، وسأل عن الانتحار وألغ فى السؤال، سأل: «ما السبب فى [أن] الذين يموتون وهم شبان أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ؟» (الهوامل: ٢٣٨). وتحدث لنا عن ابن غسان البصرى المتطبيب وما ألم به حتى دفع بنفسه إلى اليم فانتحر غرقًا (الإمضاء: ٢ - ١٦٩)، وأفاض فى هذا الموضوع الشائك العويص بحثًا واستفسارًا حينما خص أقسام الوجود بإحدى «مقاساته» انطلاقًا من حادثة زامنهما، إذ يقول:

«شاهدنا فى هذه الأيام شيخًا من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد حبلًا إلى سقف البيت واختنق به، وكانت نفسه فى ذلك» (المقاسات: ٢١٩).

ولم ينفك التوحيدى بقلب أمر الموت والإقدام على الموت حتى سأل:

ثم يأتي جواب مسكويه برواية التوحيدى وبصياغته وبإنشائه.

ولكن الجواب الكبير عن سؤال الوجود والعدم، وعن المادة والكمال، وما إلى ذلك من معضلات العقل، لن نلفاه حيث دأب الباحثون أن يفتشوا عنه، ولن نظفر به فى حديث أبى حيان عن الموت، فهناك نظفر بالجواب الناقص؛ أما الجواب الأشمل الذى دلالاته دلالة قرآنية أكثر مما هى دلالة لغوية، فعلينا أن نلتصمه فى مصنف آخر؛ بوجوده فى ذاته بدءاً، وبأبوابه تشئية، وبمضامينه تثليثاً عميقاً. هو «رسالة الحياة» فلا يتديرها متدبر إلا أزال من خاطره وسواس الانتحار كما ظن الظانون أنه راود صاحبنا.

لقد سأل أبو حيان عن كل شئ؛ لأن السؤال كان أمامه باباً مفتوحاً على الدوام، وسأل - فيما سأل عنه - عن السؤال ذاته:

«لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وربض؟ بذلك على هذا أن الموقن بالشئ متى شككته نرا فواده وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحاً ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» (الهوامل: ٢٨٧ - ٢٨٨).

هى فلسفة السؤال تنعطف على منهج الشك كى ترسى على التوق إلى اليقين بانقاء الاستسلام إليه.

إن ثقافة السؤال هى الثقافة التى تراهن على الحيرة، وتراهن على إخصابها بواسطة الشك المنهجى قبل أن يتخلق «الشك المنهجى». ولعل الذى حصل لأبى حيان أنه أراد أن يزرع فى الناس حب الشك فى المسلمات، فإذا بهم يشرعون بتطبيق الشك عليه فأسقطوا عنه يقينهم به، فتسلط الشك على سلم القيم ووقع السؤال على غير مرابطه.

ولكن سؤال التوحيدى مرتبط باللغة؛ لأنه قرين موضوع وقرين أداة، وهو بهذا التقدير صنو التواصل وما أزمته أبى حيان بعد مضمون القول سوى أزمة تواصل مع الآخرين حول قنوات القول: فى الذوات وفى الأحداث وفى المنافع.

«ترى ما السبب فى قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه وفقر يحوج إليه، وحال تمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعاً به ... وما الذى ينتصب أمامه ويستهلك حصافته ويذهله عن روح مألوفة ونفس معشوقة وحياة عزيزة» (الهوامل: ١٥٠).

ونمجل الدارسون أمرهم فوصلوا وصلاً مسترسعاً إحراق التوحيدى كتبه بحديثه عن الموت وعن إقدام المرء على اختيار الموت، فقالوا إن فكرة الانتحار قد راودت أبى حيان، على حد ما قال الباحث محمد الشيخ (ص ٥٠٨ - ٥١٢)، ولم يترروا فى كامل السياق الذى ورد فيه حديث التوحيدى ولا سيما فى (المقابسات)، والسبب فى كل ذلك هو الوقوف بالقراءة عند منظار الهندسة المستوية؛ حيث الطول والعرض فى النص لاغير، أما هندسة البعد الثالث فهى التى تجمع قرائن النص اللغوى إلى قرائنه السيميائية المتخفية. وليس الخروج بالسؤال إلى تأويل حال صاحبه إلا منزعا يؤكد اصطدام ثقافتين: ثقافة الإقرار ونفاقة الاستفسار، ويؤكد تواجه قناعتين: قناعة الجزم بقالة القناعة الوافدة على محك الاستدراج والشك، ويؤكد تباين هيتين: هيئة التأهب للتزكية أمام التهيؤ لقبول الطرح المضاد.

فالسؤال عن الموت الاختيارى يتيح فرصة الكشف عن مكونات النفس وعن تفسيرات العقل لمعضلة الخلق والوجود:

«سألت بعض مشايخنا بمدينة السلام عن رجل اجتاز بطرف الجسر وقد اكتنفه الجلاوة [الشرطة] يسوقونه إلى السجن فأبصر موسى وميضاً فى طرف دكان مزين فاختطفها كالبرق وأمرها على حلقومه فإذا هو يخور فى دمائه قد فارق الروح وودع الحياة. فقلت من قتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا قتل نفسه فالقاتل هو المقتول أم القاتل غير المقتول، فإن كان أحدهما غير الآخر فكيف تواصل مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك فكيف تفاسل مع هذا الانصال؟» (الهوامل: ١٥٢ - ١٥٣).

هي أزمة فيما وراء اللغة قبل أن تكون أزمة في اللغة. من هنا تحول الاعتراض الذي احترفه التوحيدى إلى امتحان مع المجتمع: هو امتحان المقبولية لديه، فالجماعة حول الفرد هم الذين يحولون ثقافة السؤال وكتابة اللغة من قول رافض إلى قول مرفوض، ويحولون صاحبه من قائل مقبول إلى قائل منبوذ. والذي حفر أحاديده الانشقاق بين الفرد والجماعة حينما سعى إلى زرع بذور ثقافة السؤال وسط ثقافة الأجوبة الجاهزة، هو التزامه بالطريقة الحوارية والإصرار على سنن المشافهة، حتى ولو تحولت الكتابة إلى مؤسسة مستوية الصرح.

فنحن في مضم القرن الرابع قد بعد بنا العهد عن سطوة الملفوظ وسلطة الرواية مما كان سائدا إلى مطلع القرن الثالث. فلماذا يظل أبو حيان وقيا كل هذا الوفاء لسنن المشافهة! لأنه كان يحمل في أرجاء كيانه سوس السؤال! أفلا يكون في ذلك سبب تحول التوحيدى لدينا اليوم إلى تركة تجتمع حولها الأسئلة: سؤال الأدب، وسؤال النقد، وسؤال اللغة كيف تتركب وكيف تتعدد وظائفها فتتباين تباينا خصبيا، وهو سؤال المعرفة حين تلتقى روافدها في حوض جامع. فمن أين نشأت معالم هذه الثقافة وفي أي رحم تخلقت نطقتها!

إن مما لا ضرورة للإسهاب في إقامة البرهان عليه أن أباحيان التوحيدى قد مثل امتدادا للإرث الجاحظى كأجل ما تكون عليه صورته بعده. وإذا كان الجاحظ قد عاش بين سنة ١٥٠ للهجرة وسنة ٢٥٥ وكانت حياة أبي حيان على الأرجح بين سنة ٣١٠ وسنة ٤١٤، فمسافة ما بين تأليفين من تأليفهما على وجه الافتراض لا يمكن أن تقل عن خمس وسبعين سنة في أقصر الاحتمالات. أما أبعد مسافة، فلا يستبعد أن تصل إلى حوالى قرنين ونصف، لو افترضنا أن الجاحظ بدأ يصنف في سن العشرين - أى حوالى ١٧٠ للهجرة - وأن التوحيدى قد ظل يكتب إلى أخريات حياته مع مطلع العقد الثانى من القرن الخامس، أى قبيل وفاته سنة ٤١٤ للهجرة.

ولقد مثل الجاحظ في تاريخ الثقافة العربية منعرجا بينا؛ لا فقط من حيث هي مادة فكر ومضمون أدب وزاد علم وتدوين تاريخ، وإنما على وجه الخصوص من حيث هي

مؤسسة ذات آليات لاختران المعرفة وصيانتها وتأمين انتقالها، ثم من حيث هي آليات بنى تواصلية لها قوانينها الذاتية ولها مراسمها العرفية ولها أدواتها الإبداعية. إن الجاحظ في ذلك مفرق نهجين في مسار التشكل الحضارى والمعرفى؛ هو مفصل ثقافتين: ثقافة دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوى وهمت بعبور قنوات التدوين والكتابة، لا من حيث هي حظ ورسم ونسخ وإعجام وتفسير واستنساخ وترسل وإسساك أزمة ووصف دواوين، وإنما من حيث هي رمز للمؤسسة الثقافية المحترنة لإنتاج المعرفة، تلك التي يكون فيها «الكتاب» قرينة واسعة للمشافهة، ومن أجل هذا أفاض الجاحظ بإسهاب على امتداد الجزء الأول من (الحيوان) في الدفاع عن الكتاب بوصفه فكرة مجردة، ومرجعية رمزية تقابل المشافهة.

ويأتى أبو حيان فيتخذ من أبى عثمان معلمه الأول. ولغرض ما جاس في موحيات الأدب الجاحظى، تعذر عليه أن يرى الأشياء بمجهر الزمن المتحرك، فلم يخطر له أن نقلة نوعية قد أنجزت في مجال الآلية الثقافية، ولا أن قفزة كمية قد تحققت طبقا للفواصل الزمنى، وقد رأيناه، ولوجمنا طرفيه وقسمنا الخارج منهما على الاثنين لإدراك معدلها لألفيناه. قرنا ونصف القرن من الزمن المعرفى. ولم يرد على وعى التوحيدى ورودا صريحا أنه فى بعض القضايا - المتصلة بدلالة اللغة أولا ثم ببلاغة اللغة ثانيا - سيكون على موقع مغاير لموقع الجاحظ، ولا سيما فى منتهى خصوصية الوظيفة الشعرية للغة.

والحقيقة أن التوحيدى قد وقع فى أسر الانبهار الجاحظى:

«أنا ألهج - أهدك الله - بكلام أبى عثمان، ولى فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتى لكلامه فإن فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة» (البصائر: ٢ - ٢٧٩).

والأكثر دلالة وتفصيلا من ذلك ما يرويه عن شيخ من شيوخه عن ثابت بن قرة من أن الأمة المحمدية قد فصلت على جميع الأمم بثلاثة رجال: بعمر بن الخطاب وبالحسن البصرى وبأبى عثمان الجاحظ:

صالحا طيلة القرن الثانى أو الثالث قد بقى صالحا بكل تلاييه على امتداد القرن الرابع ويعيده.

لقد التقت على أبى حيان الموسوعية المطلقة وثقافة المخاورة، وتفاعلت كلتاهما مع الهموم التى كان يحملها: هم المسألة وهاجس اللغة التى بها الحوار وبها السؤال وبها الجواب، وهذا الهم الأكبر الذى هو الهاجس التواصل فى كثف المناقضة بحكم استئناف الشك فى المسلمات، وهو هم ما كان أحد بلاه كما كان أبو حيان يبلوه ويبلو مآثره التى تقع على الفكر وآثاره التى تأتى منه على الذات.

وفى مفترق هذه الجداول بكل مواردها: المتعارضة بدءا والمتضاربة تحما، تشيدت الوظيفة الكبرى التى أداها أبو حيان - وقرائن القصد من لدنه أضعف من دلائل الانفاق - ألا وهى وظيفة التدوين فى أصفى دلالات اللفظ، فلقد تحول بالأدب من مهمة الرواية التى هى نقل الماضى بصيانتها فى الحاضر، إلى مهمة التدوين التى هى تسجيل الحاضر لصيانتها فى المستقبل: هى وظيفة الإدلاء بالشهادة التاريخية مع العمل على تسجيلها، وهكذا تحول الكتابة مع أبى حيان إلى مؤسسة توثيقية من الطراز النادر الرفيع. وهكذا، يكشف لنا التوحيدى عن الكتابة وتكشف لنا الكتابة عنه: كتابة تشهد على التاريخ ويشهد التاريخ على صدقيتها. والواصل بين المنبرين هى اللغة؛ إذ تؤدي وظيفتها الشفافة بما لم يكن كفيلا بأن يجلب الراحة إلى قائلها ولا إلى مدونها.

ولقد أراد التهذيب الحضارى أن يزاوج بين الفعل ورد الفعل: كان التوحيدى كحامل «كاميرا الكتابة» يسجل بالصورة كل من تقع عليه عينه، بمن فى ذلك من يباغتهم وهم متلبسون بالزيغ الفكرى أو الروغان النفسى أو حتى الانسياق السلوكى. ولم يكن يتحرج من أن يدير بين الفينة والأخرى عدسة الكاميرا على وجهه بأشعثها السنية النافذة إلى ما تحت السطح، وكان يفعل ذلك دون أن يوقع على ميثاق فيليب لوجون: ميثاق السيرة الذاتية.

لهذا كله، يترشح ما خلفه لنا أبو حيان ليكون شاهدا طيعا خصيبا بين أيدي المؤرخ وعالم الاجتماع ودارس المؤسسات السياسية فى تاريخ الدولة العباسية، وشاهدا متنظعا

«فإنك لا تجد مثله. وإن رأيت ما رأيت رجلا أسبق فى ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا، ولا أمد نفسا، ولا أقوى منه، إذا جاء بيانه خجل وجه البليغ المشهور وكل لسان المسخفر الصبور، وانتفخ سحر العارم الجسور، ومتى رأيت ديباجة كلامه رأيت حوكما كثير الوشى، قليل الصنعة، بعيد التكلف، حلو المجنى، مليح العطل له سلاسة كسلاسة الماء، ورقة كورقة الهواء، وحلاوة كحلاوة الناطل، وعزة كعزة كليب وأثل، فسبحان من سخر له البيان وعلمه، وسلم فى يده قصب الرهان وقدمه، مع الانساع العجيب، والاستعارة الصائبة، والكتابة الثابتة» (البصائر: ١ - ٢٣١ - ٢٣٢).

وهل أدل على أن التوحيدى قد فرض نفسه الوريث الشرعى الأول لأبى عثمان من تأليفه كتابا بعنوان (تقريب الجاحظ)، هو من مصنفاته التى لم تصلنا (الشيخ: ٨٥٧).

ولكن الأثر الأكبر الذى - حسب تقديرنا - للإراث الجاحظى فى تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية، هو التمسك بالموسوعية فى سمتها الأولى التى هى السمة المطلقة. فالقرن الرابع، وإن استبقى الموسوعية الفكرية، فقد نحتنا نحتا جديدا، إذ زرع فى حناياها بذور الاختصاص المعرفى داخل الدائرة الثقافية العامة، مما أوجد ما قد نسميه بالثقافة الموسوعية ذات المرجعية المتخصصة. وكل أعلام القرن الرابع شهود على ذلك، سوى أبى حيان.

والأهم - فى سياقنا المخصوص هذا - هو أن الملامح المتنوعة التى وسمت شخصية أبى حيان قد اجتمعت عليه من روافد متباينة كانت تعتمل لديه اعتمالا منهجيا، فينبسط هو مع امتداداتها حتى تتكثل لديه مخزونا ثقافيا يفرز بنفسه لنفسه مكونه المعرفى، ولقد أكسبه إعراضه عن حتمية النسق التاريخى فى توالى الظواهر الفكرية حرية لم يصادر عليها الآخرون من أقرانه الذين صنعوا ريادة القرن الرابع. فلا أحد منهم - ومن أى حقل من العلوم والآداب اصطفتيه - بقادر يومها أن يلقى من بنيته الذهنية قرنا ونصفا من الزمن الحضارى فضلا عن الزمن المعرفى، ليخيل لنفسه أن ما كان

عنيديا بين أيدي الأديب ومؤرخ الأدب، وبين أيدي الناقد والمؤرخ للوجهات النقدية عبر الأعصار العربية، ولعله بهذا قد استحق شهادة السبكي عندما قال إنه إمام في النحو واللغة والتصوف والفقه، ولم يهمل أنه إمام في التاريخ (طبقات: ٢١٤)، وقبله قال عنه ياقوت الحموي: كان متفنا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام، كان فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة (معجم: ١٥، ٥ - ٦).

- ٣ -

لقد كان أبو حيان التوحيدى صورة متميزة من صور القرن الرابع مثلما كان القرآن الرابع صورة متميزة من صور الحضارة العربية الإسلامية، ويكفى أن نعرف أنه تخرج - من بين من تخرج على أيديهم - على أبي سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) وعلى بن عيسى الرماني (٣٨٤) وأبي سليمان المنطقي (٣٩٠)، ولا يفوتنا أن التلمذ يؤمذ كان رفقة ومخالطة تنتهيان إلى صداقة في العلم، أكثر مما كان تراتبية تعليمية.

والقرن الرابع قد كان منصة الذروة في الخط البياني من حيث التراكم المعرفي عند أهم الحقول العلمية والمجالات الفكرية، ويكفى أن أم المعارف التي هي الموضع الأول لسائر العلوم، وهي المعرفة اللغوية، قد أدركت قمة نضجها باكمال العلم الذي هو فلسفتها والذي هو ظهورها الإيستيقي، نعى علم أصول النحو، وذلك مع أبي القاسم الزجاجي (٣٣٧ هـ) في (الإيضاح في علل النحو)، وأحمد بن فارس (٣٩٥) مؤلف (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها)، ومع شيخ النحاة أبي الفتح بن جني (٣٩٢) صاحب (الخصائص)، وكلهم أعمدة مركزية تحت معمار التراكم المعرفي الذي شيده القرن الرابع.

ولئن كان علم أصول النحو في مجال المعارف اللغوية هو البديل المكافئ لعلم أصول الفقه في مجال المعارف الشرعية، فإنه قد كان في اللحظة نفسها الشجرة النجية للمصاهرة التي تمت بين كل العلوم من جهة والفلسفة من جهة مقابلة،

هذه التي كان حضورها في ثقافة العصر حضورا اضطراريا؛ بحيث لم يعد التزود منها بالنسبة إلى الأديب والناقد والمؤرخ والمشتغل بأمور الشريعة وقضايا العقيدة بذخا مسرفا ولا ترفا بين الكماليات.

وكان أبو حيان في مجال المعارف الأذن المصغية لكل شيء وعلى الدوام، وكان العين الفاحصة، وكان كذلك الصدى الحاكي في غير ملل، ومع هذا وذاك هو المنظر الشخص الكفيل بالنقد والتقويم.

لقد تمكنت الكتابة على يد أبي حيان من حمل أمانات متعددة، وتمكنت أيضا من الوفاء بمقاصدها المتضاربة. تمثل صاحبنا ثقافة ييشته الفكرية وسط الأمواج المتلاطمة بين مجاذبات السياسة والعقيدة، ودخل حلبة الجدل شاهدا وفارسا في الوقت نفسه، وكان الحاضر المواظب في أقوى مرجعيات الإنتاج الثقافي وأكثرها انتشارا وعتوا، وهي هذه، المجالس التي أفرزها التهذيب الحضاري فجود صيفها حتى ارتقت إلى منزلة المؤسسات المعرفية التطبيقية التي لا تعرف دستورا تأتم به غير دستور الغلبة الفكرية، وكان لزاما أن تتطور صناعة الأسلحة في ساحة النزال الفكرى بكل أنواعها: الأسلحة الجدلية والمنطقية والبيانية.

وما (الإمتاع والمؤانسة) بأجزائه الثلاثة إلا ثمرة مجلس من هذه المجالس، وكان أبو حيان يسجل في كتبه - كما يستخلص الباحث محمد الشيخ:

«صورا لحرية الرأي والتفكير والتعبير رائعة عندما يسجل محاضر الجلسات كما يسميها الأستاذ أحمد أمين للمجالس التي كان يعقدها الوزراء والعلماء، فيدل على نشاط ذهني فلسفي عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنصراني واليهودي والمجوسى، لا فرق بين هؤلاء جميعا. كما كان يشترك فيها أيضا اللغوي والنحوي، والفقيه والمتكلم، والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء، كل ينهل من هذه الموارد كيف ومتى شاء، دون قيود أو حدود» (ص ٢٢).

وهل كان لأبي حيان أن يأتينا بهذه الصيغ الراقية من الكتابة الحضارية لو لم يكن حظه من الثقافة الفلسفية

بخلقية حضارية يتبارز فيها الإنجاز العربى والإرث الإغريقى عن طريق سفيريهما: النحو والمنطق، فإن الدقائق التى كانت لحمة ما كتبه لنا أبو حيان والتعقيبات التى كانت بهشابة السدى يتخلل تلك اللحمة، لما يؤكد، بوجه قطعى، هذا الهاجس المعرفى العميق: إنجاز السؤال حول العلم، وسنداته المنهجية، فمسالكه البرهانية، ثم بيناته اليقينية.

ولسنا فيما نذهب إليه بمتأولين. والأمر ليس استثناء طراً على كتابة أبى حيان، فها هو فى الليلة السابعة ينشئ لنا خطاباً نقدياً متكاملًا يقيمه على المفاضلة بين علم الحساب وعلم الكتابة، بما هي إنشاء وبلاغة وحسن استدلال، وإذا به يكشف مكونات المؤسسة المالية ضمن مؤسسات الدولة بكل دواوينها، وإذا به يفصح عن خبرة بشؤون العمل السياسى فيسلط أشعة وعيه الفلسفى النقدى بما يصيرُه حكيمًا يشخص أعسر الوصفات الثقافية السائدة، وهو فى أثناء ذلك حريص على ألا ننسى التزامه الفكرى بالمنافحة عن الأدب وعن وظيفة الأديب بكل سرائر الغوص النقدى. (الإمتاع: ج ١، ص ٩٦ - ١٠٤).

لقد تملك ثقافة السؤال أبا حيان لأنه نهل من مورد الفلسفة، ولأنه نهل بما يتخطى حدود الضرورة له منها، ولأنه كذلك لم يشأ أن يفارق وضعه الأول الذى هو الأديب المدون والمتأمل، فلم يستبدل بقانونه الأساسى الذى هو ميثاق اللغة والأدب والنقد دستور الفلاسفة. ومن هذا المزيج اللطيف، نشأت معالم أبى حيان التى إذا ماثلتها معالم الآخرين من أوجه فارقتها من أوجه أخرى، فيكون لزوماً أن تلثم أشتات السمات من أعلام متعددين حتى نحصل على جماع ما توفرت شخصيته عليه.

فلا يفتأ أبو حيان يخلل أحاديثه - ما اقتضب منها وما أطل - بشواهد تتخذ مرجعياتها من الفلسفة اليونانية فتطرد إحالاته على أرسطو، وتتواتر إشاراته إلى أفلاطون، وحين وقف عند موضوع إخوان الصفاء عالج أمرهم فى سر حركتهم وفى أسرار مذهبهم، كما لو كان الفيلسوف المستوفى لشروط الاكتمال.

وأبدع من ذلك وأروع ما صنعه فى «رسالة الحياة»، وهو يفصل المفاهيم ويرتب المتصورات ليلحق المثل بمثله، ويميز

متجاوزا القدر الذى كان يظن أن الأدب فى حاجة إليه، وهل كان له أن يصوغ كتابته هذا الصوغ لو لم يكن سؤال اللغة واقعا عليه وقعا ضاغظاً من حيث يشعر حيناً ومن حيث لا يشعر فى أغلب الأحيان.

لم تكن محاورته مع مسكويه فى النفس والروح والأخلاق والفلسفة والتاريخ أمراً هيناً، وهو الذى طوع الكتابة إلى لغة سائلة ولغة مجيبة.

وما كان لنا أن نعرف من أسرار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ومن أسرار رسائلهم شيئاً ذا بال، فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، لولا هذا الاستطراد الكاشف الذى انساق إليه فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وهو يدون لنا وقائع الليلة السابعة عشرة مجيباً عن سؤال يتصل بما ينسب إلى الحروف المخطوطة من تأويلات رمزية (ج ٢، ص ٣ - ١٨)، فإذا به يتحدث إلينا عن هؤلاء الجماعة وعن تصوراتهم وعن حوافزهم، بما يغدو وثيقة مرجعية بيد المؤرخ للفلسفة الإسلامية بلا منازع.

وهل كنا ننعم بالشريط التسجيلى الكامل لأشهر مقارعة إبستمية بين علمين ركيزيين من علوم مخزونا التراثى هما علم المنطق وعلم النحو لولا التنبيه الخاص الذى كان يسم ذهن أبى حيان، ولولا انخراطه العميق والتزامه النضالى فى هذه الثقافة الموسوعية التى لا تهادن فى أمر الدقة ولا تتنازل عن حرمان الاختصاص. والأهم أنه جاءنا بتسجيل حتى ثرى يمثل وثيقة غالية؛ لا فقط بيد عالم اللغة وعالم المنطق، وإنما أيضاً بيد الباحث فى سوسولوجية الثقافة؛ كيف نهيات المناظرة، ومن أطرافها، والذين حضروها، وكم كانت سن رائدها، وكيف هيأته، وبم علق من رفع إليه أمرها، ومتى وقعت على وجه التحديد، وفى أى موضع اجتمع المتناظرون والأنصار... إلى غير ذلك من تفاصيل البنية الثقافية المحتضنة آليات إنتاج المعرفة يومذاك. (الإمتاع: ج ١، ص ١٠٨ - ١٢٨).

ولست مفاضلة العلوم بعضها بالنسبة إلى بعض ترفاً جال فى ساحته الفكر تحت حافر البذخ الثقافى أو بفعل التخمّة الأدبية، وإنما هى حيرة عميقة تتحرك من موقع السؤال الفلسفى وتحاك على طراز اللغة الواثقة العاقلة. ولئن بدا فى مناظرة أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى ما يوحي

الضد من ضده، فنذكر عندئذ صريح الإدراك كيف تلمذ على الذين تخرجوا مباشرة على أبى نصر الفارابى. ولكننا نتابع الرسالة؛ فإذا به وقد انتهى مما ألفه بذاته واشتقه من مكنون رؤيته ينتهج نهجا طريفا؛ إذ يقدم مجموعة من الشواهد الفلسفية هى فى مصطلحاتنا اليوم مجموعة نصوص منتخبات ومختارات.

ولكنها مختصرات اجتمع فيها التركيز والاختزال؛ فاختار لها لفظ «اللمع»؛ كأنها الومضات البراقة الكاشفة مما يستغنى به العارفون عن الإسهاب. وسيكون لهذا المصطلح بعد التوحيدى شأن فى آليات المعرفة من خلال رسم المصنفات، عندما يضع أبو إسحاق الشيرازى كتابه فى أصول الفقه ويسميه (اللمع)، ويكتب إمام الحرمين عبد الملك الجوينى (لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة) فيحاكيه أبو البركات الأنبارى بعد أمد واضعاً (لمع الأدلة فى أصول النحو)، وكان أبو نصر السراج قبلهم ومنذ أيام أبى حيان قد ألف كتابه (اللمع فى التصوف) :-

يقول أبو حيان فى «رسالة الحياة»:

«ونرجع إلى ما وعدنا من إضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم إلى ما تقدم فإن فى ذلك معونة لما مضى، وتبهيها على حقيقته، ونفيا للشبهة إن عرضت فيه، وإن وجدنا قوة فى الكلام على شئ منها وصلناها بما يزيدنا صقلا عند السمع، ويزيدها جمالا عند الفهم، وبكسبها ثقة عند النفس» (ص ٦٣).

إنه التنظير لقوانين التأليف فى بعدها البيداجوجى.

وإنه التأسيس لآليات الصقل المعرفى.

وإنه الاستخلاص التجريدى لمعلاقة العلم بكل أطرافه:

منشئين ومستهلكين.

وإنها الحيرة فى مصداق المعرفة وفى مقبوليتها.

إنها استراتيجية المناقفة.

هى الكتابة عن الكتابة.

ولكن الشاهد على دقة ثقافته الفلسفية واتساع مرجعياته فيها أنه يأتينا بهذه المختارات وهى فى موضوع واحد بعيد

الدقة متناهى الاختصاص: أصناف الحياة، بعد أن رصدها وانتقاهها نصوصا من أوميرس، وسقراط، وسوقليس، وأفلاطون، ودمقراطيس، وفيثاغورس، ولدوفنطس، ولنيقوماخوس، وانكساغورس.

لقد ذهب البعض إلى أن هذه الثقافة الفلسفية قد أورت صاحبها قدرة بيداجوجية أسبغ عليها هو من جانب صياغته الفنية، فتحولت الكتابة الفلسفية بذلك إلى كتابة أدبية وتحول الفكر الفلسفى مع أبى حيان إلى ثقافة شعبية على حد ما ذهب محمد الشيخ:

«دراسة أبى حيان هامة من حيث إنه يعتبر رائدا لحركة الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين قاموا بدور هام حين أحوالوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها الجمهور، وينهل من معينها شتى ألوان المعرفة التى جال أبو حيان فى مختلف جوانبها، كما استطاع أن يعرض لأعمق المشكلات الفلسفية وأعقدها بلغة أدبية رائقة» (ص ١٣).

إن هذا المذهب فى الظن يعنى أن الكتابة الأدبية قد سخرت نفسها إلى خدمة الفلسفة. والحقيقة الغائرة أن التوحيدى قد اتخذ من الفلسفة خادمة لكتابه عامة وكتابه الأدبية على وجه الخصوص. وكم هى مراوغة فى دلالتها تلك الصيغ المقامة على التوازى بالجناس والسجع؛ من مثل «فيلسوف الأدباء» و«أديب الفلاسفة»، ومن مثل ما سيقال عن رheim المحبسين فى المعرفة: «فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة». فهى صيغ مسكوكات لا تمكنك من دلالة مقبوضة، لأنها تجيز لك الكثير من الدلالات.

وما صيغ عن التوحيدى إن هو إلا تأول بالظن لعبارة ياقوت الحموى إذ يقول - وكان يزن ما يقول - عن أبى حيان: «هو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين». فقد وضع الإصبع حيث يجب أن نوضع: فأبو حيان لم يسكنه هاجس كما سكنه هاجس الكلام، لذلك استحق الشق الأول من آخر العبارة الماثورة (محقق الكلام) سواء أجمعنا لفظ التحقيق على صيغة اسم الفاعل أم على صيغة اسم المفعول. ولم

ولكن القراءة الغائرة إلى أعماق المقروء من تراثنا فى اللغة والمعاجم، توقفنا على أن الرؤى كانت على سمتين: جند يقرون بأن الترادف ركن من أركان الدلالة، وجند شق عليهم التسليم به؛ ومن هنا - حسب ظننا - نبعت مدرسة أخرى لا تعنى بالبحث فى المشكل وفى التشابه وفى المشترك وفى الأضداد، بقدر ما استهواها البحث فى الفروق، ولو كان لنا أن نجازف بتصنيف أبى حيان لقلنا بلا تردد إنه من مدرسة الفروق: لا يؤمن بتطابق الألفاظ ولا بتماهى الدلالات، ولكنه من القائلين بأن لكل ملفوظ حقلا من المعنى إذا تناظر مع حقل أى ملفوظ آخر فلا بد أن يتزاح الحقلان، ولو بنسبة يسيرة هى سهم ظلال المعنى من المعجم قبل التداول.

وهى أقوى دلالة على أنه قد حمل هم الفروق واستيأس من صبر الناس على شقائقتها من قوله فى معرض «رسالة الحياة»: «إذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينها كما أنه إذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها» (ص ٦٠)، فكانه خطاب المدعى الذى يعلن الاتهام لأن الخلط بين الدلالات فى عرفه جنحة ولكنه فى الوقت نفسه خطاب المرافعة، لن تلبس قناته كلين قناة المربين حيال من حولهم من مرهدين.

وهل أدق لطافة فى هذا الباب من استطراد السؤال قبل استطرادات الجواب مما انبنى عليه كل (الهوامل والشوامل)؟

بل هل من سر أكثر كشفا وأبعد إحياء فى هذا الباب من تواتر الثنائيات فى العناوين التى كان يختارها لمصنفاته بصرف النظر عن تحديد نقط التماس بين الزوجين أعلى محيط التشابه أم على محيط المتخالف. فحنط الأمر فى رسم دائرة الفروق بين الأزواج المشائي: (البصائر والذخائر) و (الصداقة والصدى) و (الإمتاع والمؤانسة) و (الهوامل والشوامل) وكلها وصلت، و (المحاضرات والمناظرات) مما لم يصل.

والفروق الدلالية التى يهيم بها أبو حيان ليست فحسب فروقا لغوية محكومة بسياج المعجم، وإنما هى ذات امتدادات بعضها تداولى اجتماعى، كتفريقه بين العفة والنزاهة، وبعضها مصطلحى معرفى، كفصله مفهوم الفصاحة عن مفهوم البلاغة. وانظر إليه وهو يصطنع الطريقة الحوارية وينتهج مسلك مقاعد التعليم، سلاحه السؤال الذى لا يفارقه، معلما أو متعلما:

يتلبس به سلطان كما تلبس به سلطان العقل، لذلك كان يكتب كلاما يتقاطر أدبا ويؤلف فقرا تتساقى شعرية، ولكنه كلام على التحقيق لا على التخجيل، وكان يفوص فى أعماق الفكر النظرى ويخلق إلى معالى النظر المجرد فى مراتب العقل الخالص، فإذا عبر عن ثمرة الفوص أو مثالات العلى أتى بالقول النافذ البليغ، حتى لكأنه هو الترجمان القريد عن دقائق الفكر مهما تشعبت، وهو المفسح الأمين عن أسرار العقل مهما توالجت، وهو الكاشف المستلثين عن مركبات البرهان وإن تعاضلت، فاستحق بذلك شهادة ياقوت له - فى الشق الثانى - بأنه متكلم المحققين.

لقد استلهم التوحيدى من الفلسفة ثقافة السؤال الحائر، واستقى منها معيار العقل الخالص، العقل الذى يجرى وراء الأشياء حثيثا ليستعقلها: طالبا وفاقا بالعقل، ومصررا على إحكامها بالعقل، وما كانت أداته فى كل ذلك إلا اللغة، وما كانت وسيلته إلى تحقيق ذلك إلا الإمعان فى تمييز دلالات اللغة. ولشد ما كان يضطرب به مركب العقل عند تلبس الألفاظ وضياح الناس بين شقائقتها. ومن أجل هذا آلى على نفسه ألا يقفز على دلالات اللغة، كما كان يقفز كثير من عامة الناس ومن خاصتهم. وآلى على نفسه أن يلبس فى كل لحظة ومع كل سياق جلباب المعلم الذى ينبه الأذهان إلى تخوم الدلالات وظلال المعانى، وكان اجتهداه فى أن يعقل اللغة، وفى أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللغة، هو أداة بيد العقل الخالص وثمره من ثمراته فى الوقت نفسه.

لقد جاء أبو حيان عصرنا استصفى فيه العلماء أريج اللغة وعلوم اللغة، وتم الإجماع على أن العلم باللغة هو فقهها، وعلى أن جمعها وحصر موادها لا يؤلف القلوب مثلما يؤلفها التفقه فيها، كأنما قد آمنوا بأن الذى يريد الله به خيرا يفقهه فى لغته التى بها يفقه دينه.

وكان أن أمعن العلماء من لغويين ومناطق فى مباحث الألفاظ وفى نسبة بعضها إلى بعض، فوزعوا التصنيفات الثنائية، ورسوموا حدود العلاقات بينها، ووقفوا على المتخالف من الألفاظ، وعلى المترادف، وعلى المشترك، وعلى المتضاد، وألفوا فى كل ذلك.

«قال بعض السلف: الظريف من فيه أربع خصال وهي الفصاحة والبلاغة والعفة والنزاهة. قلت لبعض العلماء: ذكر أربع، وهي اثنتان لأن البلاغة والفصاحة شيء واحد، والعفة والنزاهة خصلة واحدة، فقال لي ظلمت، الفصاحة خلوص اللسان من التعقيد والتغنى والبلاغة تنهاى المتكلم إلى الإرادة. فقد بخلص ولا ينتهى، وقد ينتهى ولا يخلص، فإذا جمع بينهما كان فصيحاً بليغاً، والعفة الإمساك عن المحظور، والنزاهة عن المباح، وفي العفة ذب عن الدين، وفي النزاهة حفظ للمرءة» (البصائر: ٢-١٣٩).

وسأيت بعد التوحيدى ببيعة عقود ابن سنان الخفاجى (ت ٤٦٦هـ)، فيتمم فى (سر الفصاحة) ما شرع صاحبنا فى تدقيقه ورسم حدوده بين مفهوم البلاغة وطائفة من المفاهيم المخادبة المجاورة المحاذية.

فالأمر عند أبى حيان، إذن، كله من سؤال اللغة كيف يعقدها العقل، وكيف يفصح بها العقل عما يعقله. وهو سؤال العقل كيف يعقل الأدب بعد عقل اللغة، وكيف يعقل اللغة حين يعقل الأدب.

وليس الأمر بشاردة من شوارد الأدب بمعن معنا الفكر فى الخيال، ثم يتوسل باللغة يستعين بها على إنجاز التخيل، بل هو الكشف للغوى فى منتهى رقائقه الدلالية وهو التشقيق الاصطلاحي، كما لو كان على منضدة التشريح فى الأنسجة والخلايا، وما هو يستفيض عند محاوره أبى النظر نفيس فى قضايا الوجود ومراتب الموجودات فيخلص إلى الحقيقة الكلية التى تمز عليه: «إنه لا شيء مما يعقل ويحيش إلا وله من هذا الوجود نصيب به استحق أن يكون موجوداً وإن كان ذلك النصيب قليلاً». ثم يأتى إلى إشكال الدلالة فيربطه بعقال واثق:

«قد يوصف الشيء بأنه واحد بالمعنى وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير بالمعنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخص، ويوصف بأنه واحد بالاتصال وهو كثير بالأجزاء. وقد نقول فى شيء إنه واحد

بالموضوع وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التى يوجد فيها اللون والطعم والرائحة. وقد يكون واحداً فى الحد وكثيراً فى الموضوع كالبياض الذى يوجد فى الثلج والقطن والإسفيداج. وقد يكون كثيراً بالحد والموضوع كالعلم والحركة فإن موضوع هذا الجسم، وموضوع ذاك النفس، وحد أحدهما غير حد الآخر. وقد يكون واحد بالموضوع والحد بمنزلة السيف والصمصام. وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل وهى بالقوة كثيرة كالسراج الواحد» (الإمتاع: ج ٢، ص ٨٨-٨٩).

فإذا أثرت صفاء اللغة على يسير الإبلاغ فقل إن أباحيان يستعمل الدلالة، وهو يعقلها. وإن أثرت لين التواصل على متن الفصيح فقل إنه يعقلها. وكذا ينعتف سؤال الفلسفة على سؤال اللغة.

- ٤ -

لئن كان ما كتبه المستشرق س.م. ستارن عن التوحيدى فى (دائرة المعارف الإسلامية) - فى طبعته الجديدة - تطوراً نوعياً بالنسبة إلى ما كتبه مرجوليوت فى طبعته الأولى، فإن كلنا الكاتبين تؤكد أن رؤية الاستشراق حول أبى حيان قد ظلت حاصرة إياه فى دائرة النسق التاريخي، ومنزلة تراثه فى مسالك الكتابة الفكرية العامة أكثر من إيلائه مقاماً مرموقاً بين مقامات الأدب واللغة، فضلاً عن هذا الإلحاح فى إبراز المعالم العقدية وفى وصف المحطات الاجتماعية والسياسية فى أحلك منرجاتها، مما يسهم فى إسدال الستار على هذا العقل المستعمل، وعلى تلك الأدبية الفياضة بشعريتها.

لقد أفاد أبو حيان من الفلسفة عقلاً، ولقد أفادت الفلسفة من أبى حيان لبنا فى العبارة، وانصباعاً فى هندسة البراهين، وجمالاً فى الصياغة جاءها من المرواحة بين مصطلحات الفلاسفة وألفاظ المتأدبين.

وليس شيء من أمر أبى حيان بمحير لك فى تصنيفه بين الشعرية والعقلانية - إن جارينا الظاهر وجمالناهما ضفتين

ثم التحموا بالسياسة مع المأمون فكانت المحنة، محنة «خلق القرآن» التى عمت ببلواها يومئذ كل من لم يقل برأى المعتزلة فى الأمر. ولما جاء المتوكل قلب الموازين وكتب «أهل التوحيد والعدل». فلما جاء القرن الرابع - عصر أبى حيان وعبد الجبار - واستقر الأمر بيد بنى بويه، وكانوا على تشيع، تحالف المعتزلة والشيعة تحالفا موضوعيا، وانبرى الصحاب بن عباد بعيد التاريخ فتقمص شخصية الخليفة المأمون حتى غالى فى حمل الناس على القول بخلق القرآن، فقويت شوكة أهل التوحيد، وما أن ذهب الصحاب حتى لذ لأخيه فخر الدولة أن يتقمص شخصية الخليفة المتوكل فقلب الموازين قلبه أخرى، فأفل نجم الاعتزال ودخلت الأصول الخمسة بوابة الميراث.

وفى هذه الأثناء، كان مركب الفكر يمحج فى يم السياسة فتاه فيه معها كل معيار وارتبكت كل المرجعيات.

وفى هذه الرحم المصابة، انزوع السوس الذى سيلازم أركان النظر كالكائن الطفيلى الذى يهجم على الجسم فيوهنه، إلا إذا احتسى له الجسم بالمضاد الحيوى.

وبين الحقبة والأخرى من أزمان التراث كان كثير من هذا، وكان كثير من ذلك.

أما ملمح هذا السوس فتمثل فى أن العقلانية قد كفت عن كونها الأمرة للسياسة وأصبحت تقبل أن تكون مأمورة لها، وأن السلوك بعد أن كان ياتمر بأوامر العقل قد أمسى يوجهه، ثم بات يستدر منه ميوغات السلامة بما فيها سلامة المنافع.

ولعل هذا النهج فى رصد الجواب - إذ اما استقامت له القرائن المستفيضة من تعاقب الأدلة - سيعينا على أن نفهم لم انخرط أبو حيان التوحيدى - وهو الذى لم ينفك يتغنى بسيادة العقل ولم يفتأ ينفى كل سلطان عما سوى العقل - فى مشروع الفصل القاصم بين الدين والفلسفة، ولم التحق - فى سرعة عجيبة ودون أية مقاومة - بحزب القائلين بانسطار الكيان حين نقوا أن يكون بين الحكمة والشرعة أى اتصال.

ويكفى القارئ، إذا استنار بأضواء ما وراء الكتابة يسلطها - كاشفة - على ما وراء الأحداث، أن ينظر مليا فى صحائف

لنهر الإنسان - كهذا الحديث المتكرر عن العقل، يديه كلما عن له، ويستأنفه فى غير ما ملل، ويسبغ عليه الصياغة التى تغلق الأبواب فى وجه الملل أن يتسرب إليك.

وقد لا يفقدنا السكينة من أمر التوحيدى شئ كما يفقدنا موقفه من رواد العقلانية وهم المتكلمون على مذهب أهل التوحيد والعدل، وكيف لنا أن نطمئن إلى جاحظ القرن الرابع بلا منازع، وأنه فى اللحظة نفسها خصم على المذهب الذى كان الجاحظ من أرباب الكلمة فيه! وهل نقنع بما قنع به الدارسون من أن أبا حيان قد أعجب بالأوائل من هؤلاء المتكلمين ثم استنكر فى من لحقوا بهم انقسام العقيدة عن السلوك، فحمل على أتباع فرقة انبثت فى مبدئها على صرامة السوك فيما يطابق الأصول الأولى بلا مهادنة، وضحى عندئذ بضرورة التناقض التى كان عليه أن يدفعها لدى القراء كلما أرادوا أن يؤلفوا الأشتات إلى سلكها الناظم.

وهب أننا نرضى من الكليات بأجزائها، فنغض الطرف أو بعض الطرف عن هذه الإحالة، فكيف لنا أن نتغافل عن أن فى موقف التوحيدى ما هو منقوض عليه. فالتاريخ قد أجمع أهله على أن الذى انتهت إليه رئاسة مذهب التوحيد بعد أبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى هو القاضى عبد الجبار، وأن المذهب لم يتحقق مع أحد كما تحقق معه فكرا وتديسا وسلوكا وقضاء، وأنه من شدة صرامته رفض إقامة جنازة الصحاب بن عباد ليقينه أنه مات ولم يقلع عن كبائر السلوك، فأناه الأذى كل الأذى ممن خلفوا الصحاب بن عباد. فإذا بالتوحيدى وهو المزامن لعبد الجبار - ولن يسبقه فى الممات إلا بسنة - يحمل على قاضى القضاة حملة مقنعة بالأسلوب الذى كاد يختص به، على ما يروى لنا ابن حجر فى (لسان الميزان)، مما ينقله لنا عدنان زرزور محقق كتاب (متشابه القرآن) (ص ١٢).

فهل نلتمس لذلك السؤال بعض الجواب فى هذا المحيط المتلاطم الذى اشتد هيجانه وانعدمت سكينة منذ أن دخلت القضية العقيدة صراع السياسة، فظلت تتجاذبها حيناً وتنجذب إليها حيناً آخر: كان المعتزلة على حياد من السلطان

الليلة السابعة عشرة من ليالي (الإمتاع والمؤانسة) (ج ٢، ص ٢ - ٤٩). فسيروا أن الأمر كان على تدبير، وأن محاذير الواقع هي التي رسمت سكة الاستدلال، وأن استنباط مقاصد القول يستوجب إعادة سؤال اللغة على الكتابة عسى أن نظفر بالرد على سؤال الفلسفة.

ذلك أن الشهادة التاريخية بينة، فمتطلق القضية هو تشكل الفلسفة فيما يشبه التنظيم السري الهادف إلى قلب الأوضاع فيما دأبت الأعراف الاجتماعية عليه:

«وكانت هذه العصاة قد تألفت بالعشرة، وتصادفت بالصدافة، واجتمعت على القدس والطهارة والصحبة، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالفضالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية» (ص ٥).

وكان ما كان.

وأعلن التاريخ الطلاق البائن بين الدين والفلسفة، بعد أن ازدادت الأمور تعقدا حين خيمت سجوف أخرى جاءت بها مسألة الخلاف على العالم أقدمهم هو أم محدث، ومسألة الحشر يوم الجزاء أبا الأنفس وحدها هو أم بالأجساد وأرواحها. ولن يعترض على هذا الطلاق إلا صوت ابن رشد، ولكن الريية قد انغرت وما كان يسيرا اتقاؤها، ولولا هذه البلوى لما كنا نجد روادا ناصروا العقل فالتزموا به وحشوا الناس على دخول حزبه، ثم اجتهدوا في أمور الدين وفي أمور الدنيا بحكمة عقلية صارخة، وظلوا مع كل ذلك يتوجسون خيفة من الفلسفة، شأن ما نراه مع الغزالي ومع فخر الدين الرازي ومع ابن خلدون أيضا.

فسؤال الفلسفة عند أبي حيان قد شوهه التاريخ في بعض ما شوه، فاستبدل به سؤال العقل. هو العقل بإطلاق، هو العقل على العموم قبل أن يكون على الخصوص. العقل من حيث هو «تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتخطئة

وإجازة وإيجاب وإباحة» (الإمتاع: ٣ - ١١٦). هذا العقل الذي يجسد له أبو حيان نورا يقابل نور الحس على حد تقابل مدلولات الألفاظ بدوالها في اللغة ليتخلص بعد ذلك التأكيد إلى تحليل الصورة المؤلفة:

«وكل خفى في ساحة الحس فهو باد في فضاء العقل، وكل باد في فضاء العقل فهو خفى في ساحة الحس، ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهوا، والاستنباط من الغائب في الشاهد لغوا» (رسالة الحياة: ٦٠).

ولكن العقل الذي هو سلطان النظر يتأكد كلما كان أيضا سلطانا على السلوك، مما يحفظ للإنسان توازنه بين الخاصصة والكفاف، واعتداله بين أن ينعم بالنعمة أو أن يطر بها، لأن «النعمة والقدرة إذا عدمتا عقلا سائسا، وحزما حارسا، ودينا متينا وطريقا قويا، أوردنا ولم تصدرنا، وخذلنا ولم تنصرنا» (الإمتاع: ١ - ١٠٣). وليس هينا من أبي حيان أن يجعل العقل السائس مقدما على سائر الأركان بما فيها الدين.

وسيستطرد صاحبنا في وصف الإنسان إذا اشتدت قوته وإذا اعتراه الوهن، ولكنه مهما حالت عليه الأحوال يظل هو الكائن «المتبته بالحس، الحالم بالعقل، العاشق للشاهد، الذاهل عن الغائب، المستأنس بالوطن الذي ألفه ونشأ فيه» (ص ١٠٥). ولك أن تتأول لفظ الحالم بإحدى الفصاحتين: فصاحة الحكمة أو فصاحة الشعر.

وفي الليلة الخامسة والثلاثين سيمعن أبو حيان في إمتاعك أكثر من مؤانستك؛ لأنه سيأخذك إلى فيافي التأمل الخالص، مطية إليه السؤال وليس إلا السؤال: «ما العقل، وما أتقاؤه، وما صنيعه؟» (ج ٣، ص ١١٥). وسيحدثك بحديث الفلاسفة الخالص، وربما أعانك عليه بحديث أهل الوجد حين ينتقل من المركبات والأسطقسات والمبسوطات إلى التسليم بأن «العقل قوة إلهية» لأنه «خليقة الله وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى» (ص ١١٦).

وأما وظيفته، فهي: «الحكم بقبول الشيء ورده وتحسينه وتقبيحه» (ص ١١٨)، إلى أن ينتهي إلى تشبيهه بالشمس

وإذا كان أبو حيان فى «المقابس» يستجمع أدلته ليبرهن على أن «النثر أدل على العقل» يستنبط من هفو النفوس إلى الوزن الذى هو معشوق الطبيعة شاهدا على أن رياضة العقل لا تنأتى إلا بالمجاهدة لأنها مغالبة للطبع ولكن قبول النفس يظل مشدودا إلى تصويب العقل (ص ٢٤٥).

إن المرجعية المستحكمة فى كل ذلك هى أن «المعاني جواهر النفس فكلمة أثقلت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهى» (ص ١٤٥)، وهذا من المبادئ التى اتخذها التوحيدى مطية لإدراك خصوصية الإنسان، فكل ما فيه فى اللغة، وكل الحكمة التى فى ابن آدم هى فى قدرته على تصريف الألفاظ بحسب أقدار الدلالات. ولذلك، جاء هذا التنظير المتجرد الراقى بين مظان رسالة التوحيدى فى العلوم:

«من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (ص ٢٠٤).

ولن يغيب العقل من قاموس أبى حيان حين يتحول من الحديث عن أداء الكلام إلى الحديث عن إبداع الكلام، بل هو من الإصرار على ذلك بحيث لا يعتره الكلل وهو يؤسس لصفاء الرؤية الفنية من خلال اللغة، ولا يغير من وجهته شئ أنه يستقبل الكتابة بمفتاح الحكمة أو بمفتاح البلاغة أو بمفتاح الإنشاء.

فالإنشاء - بصريح عبارته - «صناعة مبدؤها من العقل»، وإن كان سياق حديثه لا يكتمل إلا بما سيضيفه عندما يؤكد أن «ممرها من اللفظ وقرارها فى الخط».

وفى معرض المفاضلة بين العالم بالحساب والعالم بصياغات الكلام، ينتحل لهجة الحازمين ليوجه وصيته:

«اعلم أن البليغ مستعمل بلاغته من العقل ومأخذه فيها من التمييز الصحيح».

ومبعث الأمر ومنها تحس المسلك الموصل إلى الحد.

ينطلق باحثا عن حد البلاغة قائلا:

المضيئة فى عالم المحسوسات، وإذا كان للشمس «غروب وطلوع ونجلى وكسوف»، فالعقل ليس كذلك؛ «لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم، وتجليه غير متوقف» (ص ١١٩). وكان أبو حيان قد ردد فى «رسالة الحياة» أن «البيان العقلى فوق القياس الحسى» (ص ٦١).

ولا يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف دونه: «وهل يعقل العقل؟» والجواب «أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله، والبرهان أنه: «لو عقل العقل لعقل بالعقل»؛ ذلك أننا: «إذا قلنا عقل العاقل معقوله فإننا نصفه بأنه انفعلى انفعال كمال» (الإمتاع: ٣ - ١١٨).

وكيف ننسى أن مطلب أبى حيان من العقل هو ثمرته وهى تحصيل اليقين وقد أكد رجحان الحقيقة العقلية على الحقيقة الحسية، أو قل: إن سؤال العقل هو سؤال الحقيقة. ولو ترجم الأجداد عنا لقالوا: سؤال العقل هو سؤال الحق.

لقد شوش أبو حيان على نفسه سؤال الفلسفة يوم انضم إلى فيلق الذين أقصوها عن عالم الفناعات الإيمانية، وأقروا بالمحظورات أمامها فأوصدوا من الأبواب ما غدا ليدانا بتهافت الفلاسفة لو اقتحموه، ولكن أبى حيان قد أقام سؤال العقل بديلا عن سؤال الفلسفة، وما من أحد بقادر على أن يوصد أمام العقل بابا. وما كان لنا أن نهتم بسؤال العقل التوحيدى كل هذا الاهتمام، لولا أنه قد انعطف على سؤال اللغة.

لقد شملت عناية العقل عند أبى حيان قضية اللغة بكل مكوناتها؛ ما عاد منها إلى بنيتها الأدائية وما كان يعمد فيها إلى وظيفتها التأثيرية. لذلك، كان المدخل إلى هذه كالمدخل إلى تلك؛ فى كلتا الحالين نرى كونية العقل تدعو كونية المعنى، ولم يركن التنظير إلى زاوية الأنموذج النوعى الذى هو أنموذج اللسان العربى، وإنما طاف بما يصح عليه وعلى غيره، فكان التناول عانيا مستوى الظاهرة اللسانية بإطلاق لأن «المعنى حاصلة بالعقل والفحص والفكر» على حد ما يورده أبو حيان ضمن ما يورد (الإمتاع: ١ - ١١٦). وسيلخص لنا الأمر قول لأبى سليمان يورده التوحيدى عرضا فى سياق آخر: «المعنى صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان» (١٢٧-٣).

ومن شأن ذلك كله أن يسوغ لنا التقاطها من مظان الكتابة التوحيدية.

إن الكلام في مبتدئه ذو وظيفة إخبارية، فهو مشدود إلى تهاهي الوصف مع حقائق الموصوف، وكلما تقيدت اللغة بوظيفتها المرجعية التزمت بعقود الأمانة، ومن هنا ينشأ معيار الصدقية في القول. ومن شدة حرص أبي حيان على هذا الوفاق والتماثل تواتر نضاله في سبيل إرساء ما قد نسميه بأخلاقيات القول، لا في المعنى الوعظي الزاجر، وإنما على مرامي استواء الدلالة بين دوال الملفوظ ومدلولاته.

لقد كان معيار السلوك هما حاضرا في مقاصد أبي حيان، فهو لا ينفك ينبه: «إن زينة اللفظ في المعنى، وحسن المعنى في الصدق، والصدق ينقسم على صالح القول المؤدب والفعل المذهب» (الإشارات: ٤٠٠). ولكن المهم الأكثر حضورا والأقوى ضغطا هو حرمان العقل، وكلما انجذب اللفظ إلى ما وراء مضمونه وتجاوز حدود وظيفته المرجعية انتهك حرمة العقل، كالقول الذي يلبسه القائل لباس الصدق وليس بصدق أو يعيره حلية الحق وما هو بحق، وكل ذلك «مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المذهب للأعراض، المقرب للبعيد المحضر للقريب» (المقابسات: ٢٩٣).

وهنا تعرض اللغة على امتحان العقل لاختبار مصداق القول لا على أنه وصف أمين ساعة، وتصوير زائع ساعة أخرى، وإنما على أساس حظر امتزاج الوظائف في اللحظة الواحدة حتى لا تتليس الوظيفة الشعرية التي مدارها التخيل بالوظيفة الإخبارية التي مدارها المطابقة.

ولاشك أن تجربة التوحيدى مع اللغة، وأن تجربته مع الكتابة، وأن تجربته كحارس متيقظ يرعى الحدود بين أرض الوصف الإخبارى وأرض التخيل الإبداعي، هي التي أملت عليه هذه اللوحة التصويرية:

«إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أن كآرن المهر، وإياء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو

«هى الجد وهى الجامعة لشعرات العقل لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه»

ثم إذا به ينتهى إلى حد العقل: «والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة وهذا هو حد العقل» (الإمتاع، ج ١، ص ١٠٠ - ١٠١).

وينكسر سؤال اللغة من جديد على مصقول الكتابة انكسار أشعة الضوء على المرايا، وانكسار المعدن المستقيم إذا انعكس في السائل الشفاف والناظر ببصره، فينبثق عندئذ سؤال الأدبية منقطعاً على سؤال العقل.

- ٥ -

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد استطاع أن يحدثنا عن العقل طويلاً، في كل مصنفاته التي وصلتنا وفي سياق شتى المواضيع التي عرض لها، وإذا كان حديثه لنا عن العقل في أدبية عالية تصاهر الشعرية وإن تخلت عن الشعر، فمن حقنا أن نتساءل: ما عسى أن يكون حظ نظريته في الأدب من العقل، وإلى أى مدى قد كان يقرر. وهو الذى كتب أدبا يشيد بالعقل، ويحدث عن العقل بأدب - بأن أسرار النظم وأسرار الشعر. جميعا لا يمكنها أن تغفل من سلطة العقلانية رغم سباحتها في محيط الثقافة الموسوعية التي أرادها لها.

إن سؤال اللغة إذا احتك بسؤال العقل أنجب توأما: سؤال الدلالة وسؤال البلاغة، وعلى مدارهما سيحوم أبو حيان بالفكر المتأمل التواق إلى فض أغاز الإنسان في علاقته باللغة.

والأرضية التي لعله كان يتحرك عليها دون أن يروم ذلك بالوعى الصريح هي استصفاء الدلالة، واستصفاء البلاغة، ناشدا في الحالين تحقيق الصفاء لوإذا بالنقاوة. إننا لا نكاد نشك في أن أوكد الأولويات في مشروع أبي حيان قد تمثلت في الإمساك باللغة عند مقاساتها الطبيعية؛ بحيث لا تتفاوت سياقات الكلام ولا تتسابق مقامات المتكلمين، ولا تتعاضل هذه بتلك. والأولوية إن هي لم تكن بالضرورة أولوية زمنية أو أولوية ترتيبية، فلا أقل من أن تكون أولوية اعتبارية،

ومرجع الحكمة فى ذلك أن «الكلام إذا وجد مسرحاً لم يقف». قالها التوحيدى حين استطرد فى حديثه عن الحياة السابعة - من أصناف الحياة العشرة - أكثر مما فعل مع الأصناف السابقة، فاستدرك على نفسه:

«قد بعدنا عما كنا فيه بهذا الاعتراض، والرأى الرجوع إليه، فالكلام إذا وجد مسرحاً لم يقف، والخطر إذ أصاب نسحاً لم يكف» (ص ٦٠).

ومن تلك الحكمة حقت كلمة سقراط «افرح بما لم تنتطق به من الخطأ أكثر من فرحك بما لم تسكت عنه من الصواب» (ص ٥٣). لن نتردد فى الإقرار بسلطة العقل لدى أبى حيان حينما يواجه الخيار الصعب بين ثنائية الإفصاح والإيضاح، التى مرجعها إلى انشاء البلاغة على الإبلاغ، فيقول حاسماً أمره:

«متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تصدم حقيقة الفرض الذى يرتقى إلى الإيضاح» (المقابسات: ٣١٩).

إن سؤال تطهير القول إحياء لبراءة اللغة هو الذى يوفر علينا جهداً كبيراً عند البحث عن أسرار المعركة الفكرية الكبرى التى عاشها أبو حيان، وكان فارس عصره فيها، وهى الوقوف فى وجه المتكلمين والاعتراض عليهم فى أعز ما كانوا يظنون أنهم أسسوه، ولعله هو الذى يعيننا على فك معضلة المتضاربات بين المواقف عند أبى حيان: فيلسوف يقصى الفلسفة عن سؤال القناعات الحميمة، أديب مبدع لا يخشى على اللغة شيئاً كما يخشى عليها من إبداعية المجاز، جاحظ حتى الرميم ولكنه يحذر الكلام ويحذر من علم الكلام، عاقل مستعقل يفض الطرف عن القصور الذى فى اللغة إذا رامت استشراف مقامات العقل الخالص.

إن المعيار فيما نواجهه هو مدى انفلات الكلام عن مقبض العقل، وبذلك تبين معالم وظيفة اللغة التى لا انقسام فيها بين المعقول واللامعقول، وإنما الأمر فيها بين الإبلاغ

بتسهل مرة ويتعسر مراراً، ويدل طورا ويعز أطوار» (الإمتاع: ٩-١).

كذا يلوذ التوحيدى بالمجاز لينبه إلى خطر المجاز، وكذا يعود إلى الكتابة صوابها فينصاع الكلام إلى آلية التطهير التى يؤسسها التوحيدى بحثاً عن براءة القول فى سجل الدلالة، ولا يهم كثيراً إن كان البحث عنها مزامناً لسجل السلوك أو سابقاً لياه أو لاحقاً عليه.

لذلك يواصل أبو حيان حديثه عن الكلام قائلاً:

«ومادته من العقل والعقل سريع الحؤول، خفى الخداع، وطريقه على الوهم والوهم شديد السيلان، ومجره على اللسان واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ اللغوى والصوغ الطباعى والتأليف الصناعى والاستعمال الاصطلاحى، ومستملاه من الحجا، ودريه بالتمييز، ونسجه بالركة والحجا فى غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين، ويتسع التأويل، ويجول الذهن، وتمطى الدعوى، ويفزع إلى البرهان، ويرأ من الشبهة، ويعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة، فاحذر هذا التعت وروادفه، واتق هذا الحكم وقوائفه» (ص: ٩-١٠).

إن التصدى لجموح أداة التعبير قد كان المعركة الذهبية الشائكة التى اقتحم أبو حيان ساحتها وأسهم فى إيلائها مقاما استثنائياً حتى ليكاد الأمر يتحول إلى هاجس ملازم: فمن قول يرويه: «أحسن الجواب ما كان حاضراً مع إصابة المعنى وإيجاز اللفظ ويلوغ الحجة» (الإمتاع: ٣-١٦٣) إلى تفسير للظاهرة يورده:

«لأن اللغة جارية على التوسع كما هى جارية على التضيق، ومن ناحية التضيق فزغ إلى التحديد والتشديد، ومن ناحية التوسع جرى على الاقتدار والاختيار، وفى عرض هذين بلاء آخر لأنه بين الإيجاز والإطناب، وبين الكناية والتصريح وبين الإنجاز والإبطاء» (ص ١٠٦).

المرجعي والتخييل الشعري، ولن تصفو للمرء مرآة الكلام إلا بعد أن يصقلها من أدراخ تداخلها. إذا ما استسلمت إلى جموح اللفظ من وراء حدود المقاصد.

بل لنقل إن الحكم على المقاصد شيء، والحكم على تجاوز اللغة للمقاصد شيء آخر، أن يعتبر المرء شراً ما يراه الآخرون خيراً، وخيراً ما يرونه شراً، فهذا خلاف في المقاصد. أما أن يروم إلباس الشر لبوس الخير حتى يظنه الآخرون خيراً وهو على علم بأنه ليس خيراً، فهذا هو الذي يعترض عليه، ويكشف أن آتته هي من آلة اللغة حين يجمع فيها اللفظ فتسخر لغير ما وضعت له.

ذلك هو السوس النافر الذي أصاب عند الإغريق مؤسسة اللغة وهي محاورة، ومؤسسة الكتابة وهي تدوين، وذلك على أيدي السفسطائيين، ثم ما هو بصيب في الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة الكلام مما تمحض له لفظ «الجدل» بعد أن زحزح عن دلالته الاصطلاحية الأولى. والحيرة العظمية في ذلك أنه دب بين أنسجة العلم الذي اسمه «علم الكلام»، والذي كانت مزرعته الأولى في حياض العقيدة.

وسنعلم، علم اليقين، أن الذي حدد معالم نظرية التوحيد في اللغة وهي دلالة بين لفظ ومعنى، والذي حدد نظريته في البلاغة وهي مراوحة بين استحالة وتأثير أو بين استدراج وإقناع، هو بلا أدنى ريب شظايا المعركة الحامية التي تأججت مع الاضطراب العقدي والتشتت المذهبي والتباين على الأطراف بين ملل وتعل، مع ما تفجرت إليه القضية، منذ اختلطت المسائل الفكرية بخيارات السلطة السياسية في حركة عجلية تنوس بين رفض ما كان قائماً وقبول ما كان مرفوضاً، حتى تاه من لم يكن له عهد بنيه.

وكان المتضرر الأكبر من كل ذلك هو القول الذي كف عن وظيفته التي هي أداء الشهادة عن حقائق الأشياء الموجودة، وعن حقائق الآراء المظنونيات، وعن حقائق الظواهر المقدرات، ليسخر للإفحام ولا شيء غير الإفحام، لأنه هو القصد وهو الغاية والعبرة في المسالك إليها.

ومن أجل هذا، جاء سؤال المقايسة الثامنة والأربعين: «ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟» وجاء

الجواب مفتتحاً بتأكيد البديهيات: «لكل ذي تمييز وعقل وفهم» - وهي نهاية في الإلحاح أسلاه المناخ المكفهر - ومفضياً إلى فضح طريقة المتكلمين بأنها:

«مؤسسة على مكابيل اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء؛ إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، أو على ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يستنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخييل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأعراض التي يطول إحصاؤها وينشأ الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإنعام القول الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له» (ص ٢٢٣).

ويتواصل خطاب أبي حيان بإدخال اللغة إلى منفصلة العقل تستصفها من أدراخ المغالطة وتعيد إليها نسق محركها، وترجع إليها ما فسد من توازن إيقاعاتها، فيخرج القول الفكري طاهراً، ويخرج سؤال الفلسفة معافى، فتعود إليه نصاعته، ويسترجع وظيفته في الأصول والفروع وفي الكليات والجزئيات:

«وهكذا كل شيء يطلب أصله وفصله بالنظر الفلسفي، والبحث المنطقي، والاقتراء الإلهي، فأما ما ينظر منه في الجدل فلا يرث الإنسان منه إلا الشك والمرية، والحسبان والظنة، والاختلاف والفرقة، والحمية والعصبية، وهناك للهوى ولادة وحضانة، وللباطل استلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة، أخذ الله بأيدينا وكفانا الهوى الذي يؤذينا وصنع لنا بالذي هو أولى به منا» (المقايسات: ٢٠٦).

لقد استفحلت البلوى منذ سيطرت مؤسسة صنع القرار على مؤسسة صنع المعرفة يومئذ، فتحكمت - من خلال السلوك الذي طلبته وذكت متعاطيه ومن خلال صورة السلوك الذي رفضته وأدبت أربابه - في آليات الإنتاج المعرفي. وكانت البلوى بداعين: داء انفصام السلوك عن

«بني لأعجب كثيرا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس : نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر. كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ! أما يتكلم باقوم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والطبيعى والإلهى والحديثى والصوفى؟» (المقاسبات: ٢٢٤).

وسيتواصل اضطراب المؤسسة المعرفية ردحا من الزمن، وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود أبو حامد الغزالى (٤٥٠-٥٠٥هـ)، فيستخلص من الظواهر نوايسها، ويضع لها مفسراتها الاجتماعية والسياسية بالاحتكام إلى واقع التاريخ وهو يعاشره، وسيخص موضوع «العلم» بالكتاب الأول من الإحياء، وسيأتى فى الباب الرابع منه بيان أسباب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل وبيان التلبس وغيره من مهلكات الأخلاق، وسنعلم أن الصراع قد وصل إلى منتهاه لأنه شمل العلم والإنسان الحامل للعلم، وشمل الكلام والإنسان الناطق بالكلام، وانفصلت المرجعية المعرفية انفصال المرجعية الأخلاقية: هل يعرف الرجال بالحق أم يعرف الحق بالرجال؟

ويحفر الغزالى فى بواطن الأمور؛ فيخرج لنا تشخيصا ينصهر فيه المكون التاريخى والمكون المعرفى، فإذا بالظاهرة قد تولدت فى جسم الفتوى ضمن قواعد السلوك، ثم انتقلت إلى جسد الكلام ضمن قواعد العقيدة ثم عادت من حيث صدرت:

«اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولاهم الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، ففهاء فى أحكامه، وكانوا مستقلين بالفتوى فى الأقضية فكانوا لا يستمعون بالفقهاء إلا نادرا ... فتفرغ العلماء لعلم الآخرة ... وكانوا يتدافعون الفتاوى ... فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء.

القناعات المعلنة، وداء انزياح الكلام عن مقاصده المرجعية، فانشقت اللغة مثلما انشطر السلوك، وتحول سؤال اللغة إلى سؤال الشقاء باللغة على أيدي هؤلاء المتكلمين الذين:

«يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنفون متحاملين، جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم على صغار الناس وكبارهم، ودب داؤهم، وعسر داؤهم وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متمعضعا» (الإمتاع: ١ - ١٤٢).

وهل أعتى من داء يحمل أبا حيان على تصوير الجهل بعلم الكلام فضيلة تؤمن السلوك وتؤمن الأخلاق:

«لم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طلب الدين بالكلام ألد، ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر. وما شاعت هذه الوصية جزافا، بل بعد تجربة كررها الزمان، وتناولت عليها الأيام؛ يتكلم أحدهم فى مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دعة. وإن كثيرا من الذين لا يكتبون ولا يقرءون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خبير من هذه الطائفة وأكبر جانبها، وأخضع قلبا، وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالشواب والعقاب» (المرجع).

انشقت مؤسسة إنتاج المعرفة؛ لأن الصراع تحول من مضمونها إلى أدواتها فشمل آلة الإنصاح، ودخل الكلام منطقة العواصف الرملية، ودخلت دلالاته منطقة الاهتزازات الفضائية، وأصبحت ملكيته محل منازعة تكاد تصل إلى أبواب القضاء. ومن لنا بغير أبى حيان يروى - فى انطلاقة ذهنية واسعة الأفق - عن أستاذه أبى زكريا يحيى بن عدى كبير الماطقة فى عصره؛ إذ يتحدث عن فيلق المتكلمين وهو يجالسهم:

وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول ... فضاظر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فاشترأوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبروا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة ... فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم.

وبواصل الغزالي تحليله الدقيق الفائص على خفي الأسباب المفسرة للظاهرة في تعقدها الاجتماعي وتداخلها المعرفي وامتدادها الثقافي، وفي تعاضلها الفكري وانعكاسها الوظيفي وارتدادها الاقتصادي، دون غفلة عن مضاعفاتها على المؤسسة السياسية في أدق وشائجها مع المؤسسة الدينية، حتى لكأننا حيال كشف علمي لكل الأنساق السوسولوجية يومئذ ولا سيما انسلاخاتها التماقية:

«وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأفضية لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمرء من سماع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فعلمت زغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين».

وتدور عجلة التاريخ عودا على بدء.

ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض في الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان

تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المغضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه (الإحياء: مج ١، ص ٧٠ - ٧١).

دون ما أسلفناه، يتمامه، يظل فهنا آراء أبي حيان في أمر اللغة وفي أمر البلاغة فهما ناقصا، ودونه يعسر علينا كذلك أن نقدر النقلة النوعية التي حدث بأبي حيان أن يهجر المصادرة الإيستيمية التي وضعها أستاذة الجاحظ، رغم أنه لم يكن من الوفاء المستديم لأحد بمقدار ما كان يكن لأبي عثمان، تلك الإيستيمية التي في ضوئها كانت المعاني ملقاة على الطريق؛ فقد حالت أحوال منذ ذلك الزمن ودالت دول.

لم يكن من سلم يرتقى أبو حيان على مدارجه إلى مواءمة العقل للمعقول، ولم يكن من مسلك يتوسل به إلى المصالحة بين العقل العاقل والآلة التي بها نعرف أن صاحب العقل قد أنجز أمانته إلا إعادة اللغة إلى وظيفتها، وذلك بجبر الانكسار الذي شق دلالتها إلى دوال تنفصل عن مدلولاتها. لقد كان متعينا أن يتأسس مشروع أبي حيان في الكتابة من خلال سؤال اللغة على راب الصدع بين الألفاظ ومعانيها؛ حتى يقتنع الناس بأن اللفظ والمعنى وجهان لصحيفة واحدة إذا حاولت شقها لم تحصل على صفحتين وإنما على صحتين. وما كان للتوحيدى أن يقفز على التاريخ فيأبى بالصورة التمثيلية قبل واضعها، وإنما كان له مسلكه إلى الأمور بما يطابق المقاصد بالآليات التمثيلية التي لديه.

وإذا كان لنا أن نعيد ترتيب مفاصل النص التوحيدى لاستبطاس سلم المرجعيات كما تسوغه لنا مسؤولية القراءة فإن في خط الانطلاق «أن المعنى (هو) مطلوب النفس» ولكن «قبول النفس راجع إلى تصريب العقل». (المقابسات: ٢٤٥). والعملة في ذلك أن: «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع» كما هو مسلم به، ولكن التذكير يمهّد لما هو في ذلك المناخ الفكرى المتلاطم أكثر تأكيداً والحاجة إليه أشد إلحاحاً: «والمعاني جواهر النفس فكلمة اثقلت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهى» (ص ١٤٥).

«لأن من فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حراً ولفظاً عبداً أو معنى عبداً ولفظاً حراً فقد جمع بين متنافرين بالجواهر ومتناقضين بالعنصر» (ص ٢٠٦).

ولما كان سؤال العقل ملازماً لأبى حيان يراد خاطره فى كل آن، وكان إشكال اللغة عبر ألفاظها محيلاً على الوجه المجرد من التصورات الذهنية إحالة مباشرة؛ فقد كان طبيعياً أن نقف عنده على إلماحات تتصل بتشكيل العلاقة بين المستويين من عناصر الكلام: الحسى والتجريدى. ولو جمعنا بعض ما ورد متناثراً من آراء أبى حيان فى هذا الموضوع الدقيق الشائك لبان لنا تفرد فى توظيف المكون الفلسفى لمعاوضة التصور اللغوى. وخير المداخل إلى ذلك قوله المكتنزة: «اللفظ طبعى والمعنى عقلى» (الإمتاع: ١-١١٥).

فإن هو رام اقتناص اللحظة التى يتجلى فيها المعنى ليتحول إلى علامة تستدعى الإبلاغ، لاذ بالهجاز فصور الانتقال بين المستويين كالانتقال بين لغتين، ولكن أبى حيان لا يغفل لحظة عن هذا الداء الذى يريد استئصاله، والذى سول للناس أن يتوهموا انفصام مصداق الدال عن مصداق المدلول:

«سمعت شبيخا من النحويين يقول: المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به» (البصائر: مج ١ - ص ٢٠٧).

فإذا نساءلنا عن لحظة الانتقال هذه، أو عن نقطة العبور تلك، وكيف يتشكل الكلام الذى هو الإنجاز الأدائى انطلاقاً من اللغة التى هى الرصيد الكامن، أجبنا بالاستناد إلى طاقة الاختزان التى توفرها للإنسان ذاكرته منذ لحظة الاكتساب بحكم آليات التجريد وآليات التمييز:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس لا يحوم عليها شئ قبل الفكر. فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق

ومن المنطقات التأسيسية فى مجال دلالة الألفاظ، هذا التلازم الذى يقوم فى ذهن الإنسان بين الدوال ومراجعها، وهذا الاقتران هو المحصل للمدلولات كما هو بين، وما لم يكن للإنسان إدراك بالمرجع الذى يحيل عليه الدال لم يكن اللفظ مستوفياً لحظوظ العلامة الدالة:

«إنما نعرف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها أو شبهها لها، والناس إذا عديموا شيئاً عديموا اسمه لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع» (المقاسبات: ١٥٠).

ويذكر أبو حيان فى سياق آخر كيف أن آلية الأداء تتطلب أن تتوفر اللغة على الدوال المتنوعة بتنوع المدلولات حتى تتمايز الدلالات:

«إذا لحظنا المعانى مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء أو فى وصف الأشياء» (الإمتاع: ٣-١٣٥).

لن يننى التوحيدى من المناضلة فى سبيل كسب معركة التطهير: تطهير الألفاظ من غش المعانى عندما تساق سوق التلابس، وتطهير المعانى من صلف الألفاظ عندما تخاك على نول التخيل. هو مشروع إعادة اللغة إلى صفائها وإرجاع النقارة إلى دلالاتها وذلك بعد رأب الصدع وترميم الشروخ:

«لأن المعانى ليست فى جهة والألفاظ فى جهة بل هى متمازجة متناسبة، والصحة عليها وقف، فمن ظن أن المعانى تتلخص له مع سوء اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب فقد دل على نقصه وعجزه» (البصائر: مج ٣ - ص ٥٠).

إن للكلام فنونا ترسم بالعلم وتبسط باللفظ كما يصور أبو حيان فى «رسالة الحياة» (ص ٥٢)، وهل من صرخة أقوى من قوله: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهر المعنى دون اللفظ» (الإمتاع: ١-١٠). وهل من بيان أدل على نضالية التوحيدى وهو يراهن على كسب معركة المصالحة بين الدوال ومدلولاتها من تعليله الذى جاءنا ضمن مصنفه «رسالة فى العلوم» إذ يقول:

ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ
تركب... (الإمتاع: ٢- ١٣٨).

لنتجاوز عن بقية السياق الذي هو إفاضة في قضية النسق
النظمي الذي سيخرج عليه الكلام، ولنقف عند هذا الثالوث
التجميعي متأملين عناصره: من فكر، وهو فعل التفكير، إلى
الذهن وقد نعته بالوثيق، إلى الفهم وقد أسبغ عليه وصف
الدقيق.

وبين نايًا المقابسات سنقتصر بالإيضاح الأوفى لهذا الذي
جاء مستخلصاً، وسنظفر بالمعالجة الجامعة بين المكونات:
اللسانية والمنطقية والنفسية. ولا يغفلن أحد عما تجرى وراءه
في هذا السياق المخصوص، ألا وهو جمع البراهين من لدن
أبي حيان حتى تتأسس نظريته القائلة بالتماهي الدلالي،
والاحتجاج لمشروعه الداحض لفصل اللفظ عن المعنى حتى
يقطع الطريق على من احترقوا زينة الكلام، بقصد لباس
الحق لباس الباطل، وإكساء الباطل حلية مستعارة من أهل
الحق:

«إن الألفاظ يشملها السمع والسمع حس، ومن
شأن الحس التبدد في نفسه والتبدد بنفسه،
والمعاني تستفيدا النفس ومن شأنها التوحد بها
والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس
قنينة وملكة، وتبطل عند الحس بطولا، وتمحى
محوا، والحس تابع للطبيعة والنفس متقبلة
للمعقل، وكانت الألفاظ على هذا التدرج
والتنسيق من أمة الحس، والمعاني المعقولة فيها
من أمة العقل فالاختلاف في الأول بالواجب
والانفلاق في الثاني بالواجب» (ص ١٤٤-
١٤٥).

ولو أن أحدنا قد تصور - على وجه الافتراض والمجادلة -
سؤالا بقلبه على أبي حيان، مستفتيا إياه فيه أيهما أقدر على
أسر الآخر: الفكر أم اللغة، وأيهما أجدر بالسيطرة على الآخر
في لحظة مصاهرته، لجاز لنا أن نتقول عليه جوابا نشته من
استطراداته الوافدة عليه بالقصد أو بالاتفاق.

من ذلك أنه، إذ يروى عن أستاذه أبي سليمان، يوضح
«أن اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر» ولكن المعنى على
غير ذلك، فلا شك أن أبا حيان كان يعي نسبة الإجماع
على المدلولات، ونحن نعلم جميعاً أن لفظ «الدار» ولفظ
«الصحراء» ولفظ «الماء» واحدة عند العرب من حيث هي
دوال، أما مدلولاتها فهي واحدة من حيث الإجمال. ولكنها
من حيث التفصيل في دقائق ما يختزنه كل عربي من
تصورات تخايل كل لفظ من تلك الألفاظ، فهي متنوعة
بين فرد وآخر، وهي أحيانا متباعدة الإحياء بين سياق وآخر:

«لأن اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر وليس
المعنى نظير المعنى في أغلب الأمر، واللفظ كله
من واد واحد في التركيب بلغة كل أمة، والمعاني
تختلف في البساطة على قدر العقل والعقل،
والمعاني والمعاقل» (الإمتاع: ٣ - ١٣٤).

فلا مراء أن تخيل أبا حيان مجيباً: إن العقل قيم على
اللغة:

«فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يحوز
مبسوط العقل، والمعاني معقولة، ولها اتصال
شديد وبساطة تامة؛ وليس في قوة اللفظ من أي
لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به،
وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن
يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل» (١-
١٢٦).

على هذا المقفز، سيضع أبو حيان قدميه بعد سعى حثيث
على ملعب اللغة، ليصعد من سؤال الدلالة إلى سؤال
البلاغة. وعسى أن نفهم من كل ما أسلفناه كيف استقامت
رؤية صاحبنا للطاقة الإبداعية لدى الإنسان، وللمقدرة الأدبية
في تركيب الكلام، وللملكة الشعرية التي هي زواج هنئ
بينهما.

وفي البدء بعض المنطقات.

أولها أن الفصاحة قرينة الإنصاح، وأن الإنصاح رهين
سلامة التركيب، وأن سلامة التركيب مشروطة بوضوح
المقاصد:

لبعض الكتاب: «إياك والتشيع لوحشى الكلام طمعا فى نيل
البلاغة فإن ذلك العى الأكبر» (البصائر: مج ٢- ص
٣٦٣).

وثالث المنطلقات أن لكل محكوم بطبيعة الأجزاء أولا، ثم
هو إذا اختلف مجاوز لما فى الأجزاء تاليا. فأدبية الكلمة نابعة
من طبيعة الحروف المكونة لها وارتصاف الأصوات المشتملة
هى عليها، وأدبية الخطاب كذلك ناشئة من خصوصية
الكلمات التى اختلفت بها ومن خصوصية النسق الذى
انتظمت عليه. ولئن أسعن أبو حيان فى تحليل ذلك من
حيث يورد لنا - بصياغته وبإنشائه - الأجوبة الشوامل على
الأسئلة الهوامل (ص ٢٣)، فإنه قد ارتقى بالقضية إلى مرتبة
التجريد الخالص، وذلك فى «رسالة الحياة»:

«لأننا كما درسنا كل واحدة منها باللفظ الوجيز
والعبارة الخالصة دللنا فى هذا المكان على صورة
أخرى تحدث لها بالتناظم والتلازم والاجتماع
والتأليف لم تكن من قبل، لأن الأشياء المفردة
صورها مخالفة للأشياء المتضامة، وكذلك
الأشياء المتأينة ليست كالأشياء المتلاثلة، وهذا
عيان، وهو غنى عن البرهان» (ص ٥٨).

وإذ قد انجلت المداخل التى هى كالتوططات المنهجية، فإن
شمول النسق التوحيدى وتكتل أطراف المشروع اللغوى لديه
بركنيه الدلالى والبلاغى اللذين تظلهما مظلة العقل المتوثب
وراء السؤال، سينبثق مستويا على مناويل الخطاب المستحكم:

«ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ
وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل
والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف
والاستكراه، وطلب العفو كيف كان»
(المقابس: ١٤٥).

ثم يتجزأ أبو حيان حلمه الأول؛ فيسقط من طريق البلاغة
كل الحواجز المنتصبة، ويطيح بكل المحظورات، فيفتح لها
الباب مرتفعا عريضا كى تلج ما توارى على الخاطر من
أغراض وموضع؛ لو تسلينا بإحصاء ما ذكر لنا منها فى فقرة

«افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك
غيرك. وقدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه،
وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه، هذا إذا
كنت فى تحقيق شئ على ما هو به»
(١٢٥-١).

وهذا ما سيضع أولى لبنات إيستيمية المقامات.

وثانيها أن البلاغة فى الكلام هى وظيفة ثانية تتركب
وظيفته الأولى، وأن الوظيفة الأولى التى هى التخاطب باللغة
مقوم حيوى بينما الوظيفة الثانية هى كالمقوم الكمالى:

«وحد الإفهام والتفهم معروف، وحد البلاغة
والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم
على عادة أهل اللغة أشد من الحاجة إلى الخطابة
والبلاغة لأنها متقدمة بالطبع».

ثم يستدرك أبو حيان على نفسه، كى لا يذهب الظن بنا
إلى أن الكمالى منقطع عن حاجة التواصل كل الانقطاع:

«وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان
وعلى أى وجه وقع» (المقابس: ١٧٠).

من شدة حرص أبى حيان على إجلاء هذا التفاوت بين
وظيفة اللغة فى منزلة الإبلاغ ووظيفتها فى منزلة الإبداع
استطرد فى سياق آخر إلى عقد مقارنة ثلاثية استند فيها إلى
ما يسميه بالصورة اللفظية، ليجعلها مراتب ثلاثا وكلها
«موقوفة على خاص ما لها فى بروزها من نفس القائل
ووصولها إلى نفس السامع»: مرتبة تحقيق الإفهام وهى المرتبة
الأدائية، ومرتبة تحسين الإفهام وهى المرتبة البلاغية، ومرتبة
الغناء «إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقى»
(الإمتاع: ٣- ١٤٤). فنسبة ما بين وظيفة البلاغة إلى وظيفة
الإبلاغ هى كنسبة ما بين وظيفة الغناء إلى وظيفة البلاغة،
صنوا بصنو.

ولا يغيب عنا، فى هذا المدار، أن كل ما من شأنه تعطيل
عملية الفهم والإفهام فهو مناف للبلاغة، ولذلك ردد
أبو حيان عن الأصمى ما رواه من أن ابن المقفع كان يقول

واحدة لألفينها بين أصل وفرع ثلاثين غرضاً أو تكاد. (المقاييسات: ١٢١-١٢٢)، فإن كانت لنا ضرورة في الوقوف على بعضها - في هذا المقام المخصوص من رصد الرؤية التوحيدية الشاملة - فلعلها إبراز هذه الوظائف الأربع من وظائف الكلام البليغ، نجمعها بعد أن نستلها من بين أخواتها، ألا وهي: إحضار بينة، وإظهار بصيرة، وإقامة حجة، وإرادة برهان.

عندئذ، نفهم تلك الصيغ التي يتحدث فيها أبوحيان عن البلاغة بحدوث البلاغة، ويصف فيها الأدبية ببيان أدبي، ونفهم أيضاً أنه يسوق النموذج الجاحظي - وإن بابه - في بعض المركبات الجوهرية:

«أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، ونلاً روقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ حلق، وإذا حلق أسف، أعنى يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف» (الإمتاع: ٢ - ١٤٥).

وإذا بمدار الكلام البليغ «أن يكون المعنى شريفاً بديعاً، واللفظ حراً، والنظم حلواً، والكلام رشيقاً، والوزن مقبولاً» (مثالب الوزيرين: ٣٢٢).

فأي بلاغة هي هذه التي رام أبوحيان التوحيدى تشييدها، وفي أي موقع من مواقع المخزون التراثي تستوى على أقدامها، وإلى أي مدى وفق صاحبها في إرساء معمارها على الذي ابتغاه فيها!

كثير هم الذين صنفوا في البلاغة العربية.

ولكنهم قليلون أولئك الذين، من بينهم، حاولوا أن يصنفوا البلاغة العربية.

قليل من اجتهدوا في استنباط سلم ترتيبي، ذو أنموذج تراصفي، أو جدول توزيعي، على أساسه نعرف مراتب البلاغة ومنازل السلاغيين فيها معرفة نقدية تكون مطيئنا إلى نقد المعرفة ذاتها: علم البلاغة.

ذلك أن الحديث عن رواد البلاغة - كالحديث عن تاريخها من خلالها، أو عن تاريخهم من خلالها - لا يقود بالضرورة إلى تبيان مرجعياتها الفكرية، ولا يجنى دوماً ضوابطها المعرفية. ولكننا، مع ذلك، لانعدم وقفات جادة مهما يكن ما قد تثيره من خلاف أو ما تحققة من إجماع، فإنها تظل متميزة بجبرتها التصنيفية الشاملة، وبمسماها التألفي الجامع لأشتات المسائل تيسيراً للإمساك بزماماتها، وكل ذلك بمهد الأرض بساطاً لإلقاء السؤال الإيستي.

من ذلك ما صنعه مصطفى ناصف، وهو من النقاد الذين أسسوا لأنفسهم نهجاً في قراءة التراث، وقد نذر جهده على امتداد سنوات طوال وعلى مسافة ما بين مصنفات متعاقبة لتسوية نظرية شديدة على تضافر رؤية نقدية ورؤية لغوية ورؤية حضارية، فاتصل على يديه النص الأدبي بالنص النقدي، واتصلا معاً بقضية اللفظ والمعنى، ثم اتصلت جميعها بنظرية الإعجاز؛ وبين المناضد تسلفت رؤاه حول الإنسان العربي في مجتمعه العربي من خلال تاريخنا العربي.

لقد تشكلت الحيرة المعرفية لدى مصطفى ناصف كأنتم ما يكون تشكلها، ثم ارتدت ثوبها التصنيفي في أوضح حلية بعد أن استجمعت عصارة جهد السنوات المتواليات، وذلك في ما قدمه إلى الندوة العلمية التي نظمها نادى جدة الأدبي سنة ١٩٨٨ وكان مدارها «قراءة جديدة لتراثنا النقدي»، ثم أصدر أبحاثها ومحاوراتها في مجلدين مهمين سنة ١٩٩٠، يعتبران من أنفس ما صدر عن ملتقيات عربية جمعاً ودقة وإبانة عن الرؤى، فضلاً عن الريادات الفكرية الملتزمة. ومن خصاله أنه ارتسم استراتيجية ثقافية حضارية أبان عنها القائم على المؤسسة المنظمة الأديب عبد الفتاح أبو مدين في المقدمة التي صدر بها المجلدين.

لقد كان لمصطفى ناصف في هذا الموعد الفكري إسهامان: بحث عنوانه: «بين بلاغتين» وآخر جاء على شكل استخلاص تألفي عنوانه: «المقدرة اللغوية في النقد العربي».

يصدر الباحث عن قلق مداره البحث عن «نظام البلاغة في إطار مقارنته بغيره من الأنظمة» (ص ٣٨٥) وهو مشروع فكري طموح جال بصاحبنا في منعطفات قرون أربعة: هي

سليمة الجاحظ، وروادها ورثة له؛ تقوم على الزينة المتسبحة للاستدراج والمستبحة لتصوير الحق باطلا وتصوير الباطل حقا. والثانية، هى بلاغة عقلانية تنزع إلى التفلسف. فأما الأولى فمرتمها الشعر، وأما الثانية فمرضعها الإعجاز.

فما عسى أن يكون موقع التوحيدى من هذه الثنائية الضدية ذات الفرعين المتدافعين، التى بهما تشكل مربعا هندسيا قلق الأضلاع عسير الزوايا.

إن الناظر فى مكونات الرؤية التوحيدية للأدب وللأدب، ثم للغة وللمتكلم بها، ثم كذلك للبلاغة والنقد وللإبداع، ليحار فى أمره. وحيرته حيرتان: إن التفت إلى النموذج التصنيفى افتقد أبا حيان، فليس له فيه مكان؛ وإن أعرض عن النموذج والتفت إلى التوحيدى كاد أن ينسى المربع الهندسى بأضلاعه وزواياه، وسنخشى أن لو تشبعا بأبى حيان على وجه القرض المنهجي، فأشرنا الاطمئنان إلى ما قاله - كله أو بعضه - ثم عرضنا ما جاء به مصطفى ناصف على الذى سكن فى نفوسنا لحكمنا على النموذج، وإن أغرانا الإعجاب بصاحبه بالحكم له.

ولقائل أن يعترض بأن الأولى أن نقيس أبا حيان بالنموذج لا أن نقيس النموذج بأبى حيان، ولكن أنموذجا ارتأى لنفسه أن يرسم نسقا معرفيا يفوص على باطن الحركة الفكرية الشاملة لهو أجدر بأن يكون كما يكون الحد: جامعا مانعا.

وما رأينا من مكونات الرؤية التوحيدية سيعينا على تحديد بعض الميانيات بين هذا الإطار التصنيفى المرسوم - والمختصن للقرن الرابع زمتا للبلاغة والنقد مضمونا - وما تأسس عليه مشروع أبى حيان اللغوى النقدى البلاغى.

فقضية المعنى - على سبيل المثال - قد مثلت مشكلة جوهرية فى فكر أبى حيان، بل كانت واضحة المعالم كما سبق أن تبينا. ورغم حصافة التعليل الذى يورده ناصف عندما يقول: «وسبب حمل فكرة المعنى هو الجدل، والجدل هو نقيض التأمل الباطنى المترفع على النصر والهزيمة أو الدفاع والهجوم» (ص ٧٦)، فإن الحكم الذى عممه لا يسع صاحب (المقابسات).

الثانى والثالث والرابع والخامس، وكانت أكبر المحطات التى وقف عندها: الخليل وسيبويه وابن جنى من جهة أولى، والجاحظ وابن المعتز وابن قتيبة وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجاني من جهة ثانية، وكانت له وقفة غزيرة الكثافة والإيحاء مع أبى حامد الغزالي. ولذلك، كان أبو حيان - الذى لم يحظ بموقع بين مرجعيات الباحث - ملفوفا فى هذه الحقبة من حيث الزمن، وملفوفا كذلك بين أحضان الجداول المعرفية التى تأسست عليها نظرية الباحث: من أدب ولغة وبلاغة وفلسفة وعلم كلام وبحث فى الإعجاز.

وليس ذلك من قبيل الاتفاق ولكنه الوعى الصريح:

«إن تراث اللغة والدلالة والبيان والنحو كانت تسرى فيه روح واحدة، وإن البحث فى شؤون اللغة على وجوهها المختلفة لا يمكن تعمقه فى خواء ومعزل عن افتراض مشكلات كانت تهدد حياة المجتمع. معظم شؤون مانسميه باسم البلاغة والنقد لا يمكن أن يتضح إلا إذا وسعنا مهاد النظر وربطنا بين هموم كثيرة فى داخل اللغة وخارجها» (ص ٧٢).

إن هذا النموذج التصنيفى، كما يؤسسه مصطفى ناصف، مفروس الجذور فى أعماق البنية المعرفية. والمسار الذى يتوسل به صاحبه فيه هو إجراء الحفريات فى باطن الدلالة:

«والواقع أن فكرة زيادة المعنى أو المبالغة تدل على أن فكرة المعنى نفسها لم تكن واضحة فى الأذهان. كانت فكرة المعنى أبعد ما تكون عن نمو الكائن الحي وتعامله مع مشكلاته نمائلا ينبض بالتوتر والتصعوبة أو السيطرة على ما يتحده» (ص ٧٦).

لقد ربط الباحث البلاغة بفكرة المقاصد وبآلية المقامات، وأدار وظائف اللغة كما تحددت فى تراثنا عليهما، فنبأت غائية الإقناع والتأثير، فدخلت البلاغة منطقة التكريس والاستخدام، ثم تولدت بلاغات يمكن حصرها فى بلاغتين كبيرتين لكل واحدة مرجعية فكرية ثقافية خاصة. الأولى، هى

وعندما يقول الباحث:

أو أسكنه تحت سقف قوله:

«تغنى النقاد في القرن الرابع بالإخفاء والنقل والقلب وتغيير المنهاج والترتب وتكلف الجبر والزيادة والتأكيد وراحوا يبحثون عما يسمونه الإحالة، واختلف من هذا كله عقد من اللآلئ المصنوعة التي يتزين بها الفقراء، وغاب عن معجم النقد العربي ما هو أليف وساذج وطبيعي ومتبادر وحميم وما إلى ذلك، (ص ٧٩).

فإن النص يضيق عن (البصائر والذخائر).

ولكن أصاب الباحث في ربط البلاغة بالدعاية (ص ٨٢) ثم في تأكيده أن «الدعاية والمناظرة توأمان» (ص ٩١)، فإن الإنصاف يقتضي منا أن نتنازل عن بعض الاستثناء لمن جبر (مثالب الوزيرين).

لقد وضع مصطفى ناصف الإصبع على موطن الراجع حينما قابل بين ما يرويه الغزالي عن الشافعي: «العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل»، وما استكشفه في البنية الفكرية من سيادة «ثقافة الإفحام» كما يسميها بلفظه (ص ٩٤) الوافدة عليه من غيابات الذاكرة حين استقر بين حناياها قول أبي حامد في أول كتب الإحياء: «فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة في المناظرة وطلب الجاه والمباهاة» (مج ١، ص ٧٦)، ولكنه سيطلم أبا حيان إن أدخله تحت مظلة قوله:

«كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع ودفع المضار وإحراز النجاح (...) وهذا كله على مبعده من البحث الموضوعي، فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفي، والبحث الحر النزيه، وإعلاء نظام آخر ذي طابع عملي وتجاوز لمبدأ الحدود... وجد بعض البلغاء متعة غريبة في العبث بمصطلحات الفلسفة، وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية» (ص ٣٨٢).

«لنتصور إذن حاجة المجتمع بين أمرين اثنين متناقضين أحدهما هو التفلسف والمعرفة، والثاني هو البلاغة التي لا تهتم بحقائق الأشياء ولكنها تهتم بالإقناع وضم الجمهور إلى جانب دون آخر. والجمهور ليسوا فلاسفة ولا أشباه فلاسفة، وإنما هم قوم من عامة الناس تؤثر فيهم الكلمة المتقنة والأصوات الرنانة فلا يتعمقون في الأشياء كما يفعل الفلاسفة» (ص ٣٨٣).

أو ركن به في زاوية حكمه:

«لقد أراد هؤلاء البلغاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية العرف السائد في طبقة خاصة، وهكذا وجدنا سبلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ، وهذه الملاحظات كانت تعبيرا عن اليسر والسهولة، وتعبيرا عن خصومة الفلسفة، وكانت عذوبة اللفظ في دوائر البلاغة أولى من البحث المرهق عن اللفظ الدقيق» (ص ٣٨٣).

. وفي كل الأحوال سوف يحتج آخر المتعاطفين مع التوحيدى حالما يسمع:

«وهكذا نشأت جفوة واضحة بين شؤون البحث في الأساليب ومباحث الفلسفة جملة، وكان الذين ينتقدون المباحث الفلسفية يأخذون أمور هذا النقد مأخذاً سهلاً، ويتساءلون تساؤلاً ساذجاً عن فائدة ألفاظ أو مصطلحات فلسفية كثيرة في البحث اللغوي» (ص ٣٨٧).

وقد تطول أمثلة المتباينات بين «النموذج» والمثال:

«كان شيوع مفهوم الخبر جزءاً أساسياً من عالم الدعاية يكشف سوء الظن باستعمال اللغة فلا غرابة إذا رأينا مفهوم اليقين أو الثقة شيئاً خارجياً عن اللغة» (ص ٣٩٠).

إلى إطار مرجعى هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانمها لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفاً (ص ٦).

أما البلاغة الثانية فهى «البلاغة المقموعة التى نشأت فى ساحات المعارضة» (ص ٧).

وهكذا، تتضح المنضدة التصنيفية بسلسلة الدوال المحددة حيناً، والواصفة أو الشارحة حيناً آخر:

هذه هى: البلاغة الرسمية، والبلاغة السائدة، وبلاغة النقل، والبلاغة المهيمنة، وبلاغة المقامات.

وتلك هى: البلاغة الهامشية، والبلاغة المقموعة، والبلاغة المناقضة، وبلاغة المحكومين المقموعين، والبلاغة المضادة.

ثم يفرض جابر عصفور على استنباط آليات الأداء التمييزى التى أنتجتها غريزة حب البقاء فظهرت:

«بلاغة تقوم على التعريض والتلطف، والتلميح، والنورية، وأصلوا من القواعد ما يتعلم به بلغاء المقموعين كيف يواجه الواحد منهم الأرقام دون أن تناله بالافتراس، وكيف يقول مالا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من قفاه» (ص ٩).

ولئن لم يصرح جابر عصفور بإدراج أبى حيان فى إحدى المنزلتين اللتين أسسهما فى ثنائية ضدية قاطعة، فإنه فى كل المساقات التى تعرض فيها لأبى حيان - بالذكر أو بالاستشهاد أو بالمناولة - كأنما قد أوعز بإدراجه ضمن «رواده البلاغة المقموعة».

فهو، عند استعراض شرائح المثقفين المقموعين فى عهد الدولة العباسية، يكشف عن أسباب التسلط التى من بينها الاهتداء بالعقل لرسم معايير الخير خارج دائرة الرصاصات، فيستشهد بقول التوحيدى:

«فكل من له غريزة من العقل، ونصيب من الإنسانية، فقيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى

وهل سيعترض أبو حيان على شئ، كما يعترض على قول قد يشمل: «نمت البلاغة فى ظل إهمال العقل». (ص ٣٩٢) وهو الذى سما بسلطان العقل إلى أعلى المراتب.

لقد سبق لجابر عصفور أن اعترض على النموذج التصنيفى الذى قدمه مصطفى ناصف، وذلك فى حوار هادئ الطبع، ساخن الإضمار جرى خلال الندوة وحواء النص المنشور (ص ٤٠٨-٤١٠)، وكان أهم اعتراضاته دائرة على مدى سلامة القاعدة الإيستيمية التى تحرك عليها الباحث، وبعد أربع سنوات أصدر فى مجلة «البلاغة المقارنة» (١٩٩٢) بحثاً بالغ الأهمية عن «بلاغة المقموعين»، هو بمثابة قراءة متطورة لمرجعيات الفكر البلاغى فى تراننا العربى الإسلامى، جاءت حاملة بأنموذج تصنيفى جديد قاعدته منضدة ثنائية صريحة فى تدافع طرفيها:

«هناك بلاغتان فى التراث العربى لا بلاغة واحدة ... البلاغة الرسمية التى تعرفناها فى كتب البلاغة السائدة ... وهى البلاغة التى أنتجها البلغاء والمنظرون الذين كانوا على وفاق مع الدولة، أو فى موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها ... وبلاغة أخرى مقموعة فى كتب البلاغة الرسمية، مسكوت عنها، لا نلتفت إليها عادة فى ظل هيمنة البلاغة التى تنوارنها وفى سياقات السطوة التى تمارسها أبنية القمع الثقلى فى تراننا. هذه البلاغة المقموعة أنتجتها المجموعات الهامشية التى لعبت دور المعارضة والتى كانت على خلاف مع سلطة الدولة القائمة» (ص ٦).

ولا يفوت الباحث أن يصدق أمر مصطلح البلاغة؛ إذ يأخذه فى دلالاته المتراكبة: البلاغة من حيث هى موضوع، والبلاغة حيث هى علم، وهذا يعنى أنها مأخوذة بمادتها وهى فعل الأداء اللغوى، وتجريدها وهو تحويلها إلى مضمون يعقله العقل.

فالبلاغة الأولى:

«هى بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاع، أو ترجل بالقياس

الحاسن، لا لشيء أكثر من الفضائل التي يقتضيها العقل، وتوجيهها الإنسانية» (ص ١٥).

وعندما يصور الباحث «عنف الاستجابة القمعية» التي أظهرها العامة المؤدلجون إزاء طوائف البلغاء المقموعين، مفسرا ما بدر عن الأدباء المضطهدين من ردود فعل إزاء العامة، يستشهد بأبي حيان التوحيدى فى أحد نصوصه (ص ١٨).

وكذلك يفعل كره أخرى عندما تبلغ التقية والصمت والسكوت خطوطها الحمراء فيأتى برأى أبى حيان فى هذا المضمار، فيما يستنبط منه الباحث انبثاق آليات أدائية جديدة بتغيير مسالك التعبير تجعل قول أبى حيان «لا بد من التنفيس عند تضايق الخناق ولا بد من الانحجاز عند تعذر الإنجاز والإعراق» (ص ٢٠)، مركبا تركيبا مزدوجا لغويا وسميائيا «كانها وصول إلى المقصود بطريق يخالف طريقه المعتاد، كمن يتجه إلى الحجاز (الانحجاز) حين يتفلق أمامه طريق نجد (الإنجاز) أو طريق العراق (الإعراق)».

لا شك أن التوحيدى، بكل تركته التي آلت إلينا، قد كان حاضرا بل جاثما ضمن مرجعيات جابر عصفور وهو يسوى على أرض البلاغة العربية معماره التصنيفى الثاقب. ألم ينطق أبو حيان بما هو صريح الاصطلاح، حتى لكانه النطقة التي استقام عليها النموذج بأكمله. قال - متلقيا - وهو يروى وقائع الليلة السابعة من (الإمتاع والمؤانسة): «هذه جملة قامة لمن ادعى دعواه أو نحا منحا» (١-١٠٤).

فإن يكن لنا شئ نستدركه على هذه المعالجة الهادفة الملزمة التي قدمها جابر عصفور، ويفضلها أصبحنا نكاشف أسراراً خفية كانت تخكم البنية المعرفية للبلاغة العربية، فهو التنبيه على استثنائية النسق الذي يتوفر عليه أبو حيان التوحيدى فى هذا المضمار، فالذى وصلنا عنه من أصحاب السير والتراجم، والذي حدثنا به هو نفسه عن نفسه، كلاهما يحضنا على الظن بأنه قد كان من فئة المحرومين الذين تحولوا تحت وقع الحرمان وتحت وقع الوعي بالحرمان وبمظلمة الحرمان إلى مقموعين: تسلط على أبى حيان القمع اتفاقا، وحيكت عليه أنسجة القمع على القصد المراد، ثم اجتهد هو

بكل ما فى وسعه كى يستحث الشعور بالقمع أن يسكنه، ففعل بنفسه ما لا يفعله الغريم بغريمه.

والذى تركه لنا من مصنفات، إذا توصلنا به، مجموع الأطراف متضايف الأشتات مركز الزوايا؛ كأنما يقوم شاهدا عتيذا على أنه بما خط من كتابة، وبما شيد من تنظير، قد انخرط كليا فى خطاب البلاغة الأخرى غير المقموعة.

أو لنقل، على أيسر الاحتمال، إنه لم يركب مطاها الخطاب المزدوج، ولم يتوسل فى القضايا العادية بالمجاز الذى كانت أسرة البلغاء المقموعين يتوسلون به. فإن شئنا الرضى بالأدنى صرحنا قائلين: إن أبا حيان لم يجد حرجا فى أن يتعامل مع كل مقولات البلاغة الرسمية، لأنه كان ينشد من وراء الكتابة البلاغية مصاهرة الخطاب الرسمى، فكان لذلك يغازل مقولاته، فلما كبا به جواد سيزيف عمد إلى إحراق ما كتب!

لعل المنضدة التصنيفية التي أعدها جابر عصفور لا تنفسح لإيواء أنموذج أبى حيان بكل اتساع، فإذا سلمنا بأن مدونته هى نص بلاغى، ثم صادفنا على أن سيرته بكل تفاصيلها هى من جهتها نص سيميائى، فإن خصوصية الأنموذج التوحيدى تتمثل فى أننا نرى بليغا مقموعا شيد معمار المرجعية البلاغية السائدة، بينما كنا نتظفر أن نلقاه فارسا على مسرح البلاغة المضادة.

فنحن مع أبى حيان التوحيدى نظارد نسقين من الكتابة: نصا لغويا فى صلب الدائرة الرسمية، ونصا سيميائيا هو على هامشها. كتابة إلى البلاغة المرجعية هى أقرب، وكتابة هى ببلاغة الهامش البقي.

هى الثنائية التي تنطق فى أولى ليلالى (الإمتاع):

«وصلت أيها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره، وشد بالمصمة والتوفيق أزره - فأمرنى بالجلوس، وبسط لى وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق العبوس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا

عقل الأدب وهو لغوى، وعقل اللغة وهو أدبي.

تأدب ونقد، ولكنه ناقد لم يصرف جهده فى نقد صناع الأدب ومحترفى الفن، وإنما صرف همه فى نقد من إلى مقامهم يرفع الأدب، ومن إليهم يتجه بدرره الموشحة متعا والمحلة أنسا.

هو فيلسوف وأديب، ولكنه لم يحسم خياره إن كان من حزب الحكام أم من أسرة الحكماء، لم يعرف نفسه إن كان من صف الفقه المشرعة للمعرفة، أم من البطانة المشروع لها بالمعرفة والمتوسل إليها بشمار المعرفة.

التوحيدي رجل الثقافة الخادمة ورجل الثقافة المخدومة، تزوجت عليه بلاغة النقص وبلاغة المآرب.

التوحيدي رجل تاه بين بلاغتين، كان يرى نفسه من فئة المغلوبين، فطمح إلى منزلة الغالبين، فطرز خطابا يقره إليهم ويفتح له باب الانخراط فى حزبهم.

كتب أدبا على منوال أدب السامعين، وهو أدب بلاغة القائمين من ذوى المرجعية الناقلة، فإذا بالجمتمع يصنى إلى لغة أدبه ويغض الطرف عن مضمون أدبه؛ تسلى به ولم يستجب له.

فضله أنه كان قادرا على المراجعة، وشرفه أنه كان قادرا على نقد الذات؛ لأنه يحلم بمصالحة الذات، ولعله كان يخشى النسيان ممن سيأتى متحدثا عن أن البلاغة العربية بلاغات، وأن سماء البلاغة قد انفطرت بين بلاغة العقل وبلاغة الشعر، فدون وصيته لمن يقرؤها:

«البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة الشر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل» (الإمتاع: ج ٢، ص ١٤٠ - ١٤١).

ولم يخل بوصف ولا بإسهاب فى الوصف، فأعطى كل ضرب حقه من الشرح. ولن نعدم الفوائد فى قراءة كل فن وتتبع كل باب، ولكن بابا واحدا متميزا سيكون خير صوت

فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق ولفظة الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراعى لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلنى أعرضك لشيء أتبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تافت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأئيس» (ص ١٩).

ثم تنطقه وهو يتحدث عن ابن عباد - رفيق الأمس - بالقول:

«والذى غلطه فى نفسه وحمله على الإعجاب بفضله والاستبداد برأيه، أنه لم يجه قط بتخطئة، ولا قبول بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحت أو غلطت أو أخللت، لأنه نشأ على أن يقال [له]: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (ص ٥٨).

لعل الإشكال الأكبر فى الكتابة عند أبى حيان أنها بحث متواصل عن نقطة الاعتدال المفقودة، مثلما أنه قد كان هو بذاته كائنا متحفزا دوما يبحث عن الاستقرار فلا يظفر بسكينته. والمعضلة المنهجية فى قراءتنا اليوم، هى أننا عاجزون عن قراءة فكر أبى حيان دون قراءة أبى حيان نفسه، فليس بوسعنا الولوج إلى غرفة اللغة ثم الوقوف عند عتبة العلامة. فالكتابة التوحيدية تقرأ لغويا وتقرأ سيميائيا، وكل واحدة تظل دون الأخرى ناقصة ومشوهة.

والسبب فى هذا التلازم أن أبى حيان الأديب لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تحيا وتعيش؛ هى مرجعه المستأنف بلا ملل. ثم هو لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تفكر فى الأحداث وتعقب على الآخرين من صانعى الأحداث.

ومن هنا، انبثق الاستعصاء: استعصاء سلكه فى خانة التصنيف.

هو رجل متمرد على الأنساق.

يناجى مصطفى ناصف ويعاتبه أن جعل أبا حيان كبير الغائبين فى منظومته:

«وأما بلاغة التأويل فهى التى تخوج لعموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وبهذه البلاغة يتسع فى أسرار معانى الدين والدنيا، وهى التى تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله ... وبها تفاضلوا، وعليها تجادلوا، وفيها تنافسوا، ومنها استملوا، وبها اشتغلوا. ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره. وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط فى أعماق هذا الفن؛ وما هنا تنثال الفوائد، وتكثر المعجائب، وتتلاقع الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة، حتى تكون معينة ورافدة فى إثارة المعنى المدفون، وإثارة المراد المخزون» (١٤٢-١٤٣).

أو لعله كان يتوجس ريبة من الضياع بين المجموعين وسط القامعين، فخاف على البلاغة أن ينفرط عقدها فدون وصيته لتكون بلاغته بلاغة الكلام، وبلاغة المتكلمين، دون أن تنفى هذه أو تلك بلاغة السامعين:

المراجع:

زكريا إبراهيم:

- أبو حيان التوحيدى - مكتبة مصر - القاهرة.

أبو حيان التوحيدى:

- الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة المصرية - بيروت، صيدا، ١٩٥٣ (ج٣).

- ثلاث رسائل لأبى حيان - تحقيق إبراهيم الكيلانى، المعهد الفرنسى بدمشق، ١٩٥٣ (رسالة السقيفة - رسالة فى علم الكتابة - رسالة الحياة).

- الصداقة والصديق، طبعة الجواب، ١٣٠١ هـ. (مها رسالة العلوم).

- مقال الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.

- المقاييسات - تحقيق حسن السندوى، مصر، ١٩٢٩.

- الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة، ١٩٥١.

ياقوت الحموى:

- معجم الأدباء، تحقيق فريد رفاعى، ١٩٣٨. خير الدين الزركلى: الأعلام، ١٩٥٩.

تاج الدين السبكى:

- طبقات الشافعية، القاهرة، ١٩٦٦.

محمد عبد الفتى الشيخ:

- أبو حيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٣، ج ٢.

القاضى عبد الجبار:

- مشايخ القرآن تحقيق عدنان محمد زرزور دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، (٢ ج).

جابر عصفور:

- «بلاغة المقموعين»، مجلة البلاغة المقارنة: ألف، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ع ١٢، ص ١٩٩٢-٦-٤٩.

أبو حامد الغزالى:

- إحياء علوم الدين، دار الفكر ١٩٧٥ (طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٦هـ).

مصطفى ناصف:

- المقدرة اللغوية فى النقد العربى، ضمن قراءة جديدة لتراثنا النقدى النادى الأدبى الثقافى بجدة، ١٩٩٠ (٢ مج) ص ٥٣-١٠٥.

- «بين بلاغتين»، المرجع: ص ٣٧٩-٤٠٦.

Complément bibliographique

M. Arkoun:

Essais sur la Pensée islamique, Paris, M.laisoneue, 1973 cf. ch. III: l' humanisme arabe au IV e/X siècle I d'après le kitab al - Hawamil wal - Sa - Wamil, pp. 87 - 147 .

A. Badawi:

Histoire de la Philosophie en Islam, Paris, Vrin, 1972 II T.

J. Berque:

Langages arabes du Présent, NRF, Paris, 1974.

A. Bouhdiba :

Culture et Société Uni: Tunis 1978.

L. gardet:

L'Islam: Religion et Communauté, Paris, Descée D. Brouwer, 1970.

H. Cobin:

Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, NRF, 1964.

H. Feki:

Les Idées religieuses et Philosophiques de l'Isamaé lisme ofocimide, Uni. de Tunis, 1978.

G. E. Von grunebaum:

L'Identité culturelle de l'Islam (Traduit de l' Anglais par Roger Sture'e eas) Paris, NRF, 1973.

D.S. Margoliouth:

Abu Hayyan al - Tawhidi. Ency. de l'ISLAM, ed.

S.M. Stern:

Abu Hayyan...

EMAY:

de l'Islam, 2^e ed.

أدب أبي حيان التوحيدي

بين المرحلة الكلامية
والمرحلة الفلسفية

من تاريخ النثر الفني

عقيد حسين منصور*

- ١ -

أما مرحلة الجاحظ من بين المراحل المختلفة في تاريخ النثر العربي وتطوره، فيمكن تسميتها «المرحلة الكلامية»، وذلك لما أفاده الجاحظ من علم الكلام، وازدهار الفكر الاعتزالي وفلسفته أيضاً، وتزويد النتاج الأدبي بكل ما استغله الجاحظ من طرائق الجدل والمناظرة والاحتجاج، واعتبار للشئ وضده في وقت واحد معاً، وغير ذلك من الأصول الكبرى التي أقام عليها فكره وأدبه واستعان بها في أساليبه الفنية، ليفتح بها مجالات في النثر الأدبي خلال القرن الثالث الذي شهد قمة أعماله، بما لم يشهده النثر العربي خلال القرنين السابقين.

تري هل تكون هذه المجالات هي نفسها التي أمسك بها أبو حيان - على نحو ما أشرت - وسار بها حيناً إلى أن نمكن من أن يدفع بها إلى دائرة أخرى ربما نحاول الآن أن ننسبها إليه وننسب إليها؟ ثم إننا، حين نتحدث عن مرحلة الجاحظ الكلامية في تاريخ النثر الفني، وما يمكن أن يكون من علاقة أبي حيان التوحيدي بها، لا نقصد بذلك أن نفتح صفحة القضية التي أتصور أنها حسمت من قبل، بما لا يحتمل استئناف القول فيها إلا ما جاء في أضيق الحدود،

أغفل بعض مؤرخي النثر الفني في الأدب العربي موقع أبي حيان التوحيدي، حتى إننا وجدنا اسمه يسقط ذكره تماماً بين مذاهب الفن في النثر العربي في بعض الأحيان. وتحاول هذه الكلمة - بعد أن ظلم الرجل في جميع فترات حياته وفترة أخرى بعد موته - أن تبحث له عن دور يكون قد نهض به في تاريخ النثر العربي، أو مرحلة يمكن أن يكون أحد أعلامها، أو ربما كان رائدها، أو الممثل الأول لها.

هذا، ولا نستطيع أن ننظر إلى أدب أبي حيان نظرة محدودة بزمان القرن الرابع الذي عاش فيه، دون أن نربط - على الأقل - بينه وبين القرن الثالث قبله، وقد عاش فيه الجاحظ إلى ما بعد منتصفه، واستطاع بشخصيته الأدبية وأثاره الكبرى أن يفتح أبواب مرحلة جديدة في تاريخ النثر العربي كان لها أثرها على أبي حيان؛ فقد تلمذ على يد رائدها، وعظم دوره فيها، وراح - حسبما سنرى - يدور في دوائرها ليبحث عن منافذ يخرج منها إلى آفاق جديدة.

* قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية.

ولا يمكن أن نفهم عبارة ياقوت «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» إلا كذلك. وأخشى أن يكبر السؤال. لذلك، سأحاول أن أحيطه بسياج يحد منه، ولأأخذ هذا المثال لانتعاده إلى غيره.

يقول الجاحظ:

«اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها، امتزاج الخير بالشر، والضرر بالنافع، والمكروه بالسار، والضعف بالرفعة، والكثرة بالقلة»^(٢).

ألا يصور الجاحظ في هذا الكلام نظرية «المصلح والأصلح» الاعترالية التي كان من روادها أستاذه إبراهيم بن سيار النظام أو أبو الهذيل العلاف^(٣)، وهي النظرية التي تعود في أصلها إلى الفلسفة اليونانية، فالله خير كله، وهو لا يفعل إلا الأصلح، وهو ما عبر عنه الجاحظ بالمصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها^(٤).

ولنتنقل إلى أبي حيان لنجد النظرية نفسها تجرى على لسانه في الليلة الثانية من ليالى «الإمتاع والمؤانسة»، كأنه يسير في محادثة الجاحظ لا يكاد يختلف عنه إلا في السياق الذي أدى به إلى الموضوع، وذلك حين يقول:

«انظر إلى هذا التوسط في هذه الحال ليكون التدبير الإلهي والأمر الربوبى نافذين في هذه الخلائق بوساطة ما بينه وبينها، ولتكون المصلحة بالغة غايتها، وهذه سياسة دار الفناء الجامعة على البأساء والنعماء»^(٥).

وقبل أن نمضى مع كلام أبي حيان، نقف عند هذا التوسط الذى تتحقق به المصلحة أو نظرية الأصلح، كما جاءت عنده وعند الجاحظ من قبله. وكما نرى عند الجاحظ أمر الدنيا من ابتدائها إلى انقضاء مدتها، نراها عند أبي حيان سياسة دار الفناء، وليس امتزاج الخير بالشر عند الجاحظ إلا اجتماع النعماء بالبأساء عند أبي حيان، كأن المسألة لا تعدى مرادفات الألفاظ.

وهي الحدود التى نقف عندها الآن لما لها من صلة بالموقف الذى نحن فيه. تلك هي قضية التوحيدى، هل كان متكلماً، وهل كان معتزلياً؟ فقد كتب إحسان عباس بحثه في ذلك عام ١٩٦٦، فضلاً عما جاء في كتابه عن أبي حيان عام ١٩٥٦، والبحث إذ يتناول «التوحيدى وعلم الكلام» ينتهى فيه إلى:

«إن القول بأن أبا حيان من المعتزلة قول مبنى على وهم خاطئ مضلل، أما القول بأنه من المتكلمين جملة، فإنه تجاهل عامد لما يصرح به في مؤلفاته، ولا يصح أن نطلق عليه صفة «متكلم» إلا من حيث إنه يناقش آراء المتكلمين بحجج عقلية، وهو في هذا لا يشذ عن أستاذه أبي حامد المرووذى الذى كان شديد المعارضة في الجدل، ولم يعد متكلماً، ولا عن أستاذه أبي سليمان كذلك، وكان فيلسوفاً معادياً لعلم الكلام»^(١).

ولكنى أقول إن الجدل هو أساس علم الكلام وهو الركيزة التى يقوم عليها، حتى لكأن الكلام لم يسم كذلك إلا لما استتبعه من جدل هو الجدل الكلامى، أو الكلام الذى يشتد فيه الجدل. ومع هذا، فإننى حين أتحدث عن المرحلة الكلامية، لا أعنى بها أنها مرحلة لعلم الكلام فى حد ذاته، مهما يكن من أثر له على تطور النثر الفنى الذى وصل إلى إحدى القمم على يد الجاحظ - وهو متكلم معتزلى - إذ هي قمة المرحلة التى احتوت الفلسفة فيما احتوته ولم تغن عنها. وعلى هذا، فإن أبا حيان - وإن كان غير متكلم بالمعنى الدقيق ولا بأبى معنى - لا يمكن إلا أن يكون ذا صلة بالمرحلة الكلامية التى قصدنا إليها استناداً إلى صلته بالجاحظ. الذى نسعى إليه، إذن، هو أن نرى أبعاد هذه الصلة وما يمكن أن يكون بعدها من صلات.

ولكن، ربما يبقى بعد ذلك سؤال صغير - إذا صح التعبير - يمكن أن أثيره فى ضوء ما ذكرته من قبل: هل كان من الممكن أن يخلو أدب أبي حيان تماماً من أثر آراء الجاحظ الاعترالية من بين ما تأثر فيه بأستاذه الأديب كما تأثر بأستاذه أبي سليمان فى الفلسفة، فى حين أن الأصل فى أبي حيان أنه أديب يتفلسف وليس الأصل فيه أنه فيلسوف يتأدب،

يقول الجاحظ:

«ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ولم يكن للعالم تثبيت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبين، ولا دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه، ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل في بيان، ولا تنافس في درجة، ولا بطلت فرحة الظفر وعز الغلبة، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاك يجد نقص الحيرة، وكرب الوجوم، ولم تكن للنفس آمال، ولم تشبعها الاطماع»^(٦).

أليس هذا هو نفسه ما يراه أبو حيان مصحوباً بذكر بعض الأمثلة، حين يقول:

«وهكذا فانظر إلى حديث البحر وركوب البأس المتيقن فيه، وجوب الطول والعرض وإصابة الريح، وطلب العلم، كيف توسط بين السلامة والمطب، والنجاة والهلكة، فلو استمرت السلامة حتى لا يوجد من يفرق ويهلك، لكان في ذلك مفسدة عامة، ولو استمرت الهلكة حتى لا يوجد من يسلم وينجو لكان في ذلك مفسدة عامة، فالحكمة إذن ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو، ويسلم نفسه لله من يهلك»^(٧).

وهكذا، نرى الحكمة هنا وهناك، ونرى المفسدة هنا وعدم الحكمة هناك، ونرى المضرة والمنفعة، أو المكروه والمحسوب في جانب، وفي الجانب الآخر الموقف هو هو، وإن كان خاصاً بالنجاة والهلاك، حتى هلاك الخلق عند الجاحظ يردده التوحيدى في «الهلكة» مرتين «ويهلك» مرتين كذلك، وإن اقترن هذا كله بالإرادة وحرية الاختيار عند الجاحظ بما لم يقترون به عند أبي حيان. ومن هنا، فإن محاذاة أبي حيان للجاحظ في «نظرية الأصلح» الاعتزالية لا تدل إلا على التأثير القوى المباشر؛ تأثير الجاحظ المعتزلى على

أبى حيان غير المعتزلى. وما كان لأبى حيان أن يفلت من هذا التأثير، كما يتضح جلياً من مقابلة الموقفين، وهما في الحقيقة موقف واحد، وليس هذا إلا مثالا واحداً من أجل الإجابة عن السؤال الصغير. أما السؤال الكبير، فهو الذى مر بنا مختصاً بصلة التوحيدى بمرحلة الجاحظ الكلامية، ومصحوباً بتحديد موقعه فى تاريخ النثر الفنى.

- ٢ -

تمتد المرحلة الكلامية ما بين الجاحظ وبين أبى حيان من خلال مجموعة من الموضوعات التى تتناول الجاحظ بطريقته الخاصة، وعاد إليها أبو حيان يأخذ منها ويضيف إليها ويمد فى امتدادها، أو يفصل عنها إذا ما أراد. والأمثلة على ذلك كثيرة لا يتسع هذا المقام للإلمام بها، وإنما نكتفى بالإشارة إلى بعض الدلائل الدالة عليها.

ولنبداً بكتاب (البخلاء) الذى كان - كما يقول الحاجرى - «باجتماع عنصرى الفن والكلام فيه خالق هذا الطور الجديد فى الأدب العربى»^(٨). ويقول الجاحظ فى مقدمة كتابه إنه يذكر فيه «نوادير البخلاء»، واحتجاج الأشياء وما يجوز من ذلك فى باب الهزل، وما يجوز منه فى باب الجد»^(٩) ويقول: «فأما ما سألت من احتجاج الأشياء، ونوادير أحاديث البخلاء فسأوجدك ذلك فى قصصهم - إن شاء الله تعالى - مفرقا وفى احتجاجهم مجعلا»^(١٠). ويقول عن رسالة سهل بن هارون التى يبتدئ بها: «ولك فى هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبه»^(١١).

وهكذا نجد الحجة والاحتجاج وإقامة الموضوع فى أكثره على هذه الاحتجاجات مما هو وليد روح الجدل أو مدحه وذمه وإثارة الدعاوى والرد عليها فى وقت واحد معاً، على نحو ما هو معروف فى الفلسفة السوفسطائية التى كان لها تأثيرها فى عصر الجاحظ^(١٢). ولقد كان لهذا صداه عند أبى حيان فى موضوع البخلاء مما عرض له كذلك فى (الإمتاع والمؤانسة). ولم يفته عندئذ أن يشير إلى الجاحظ إشارة توضح تماماً إدراكه ووعيه الكامل لما بينه وبين سابقه من صلات تجعل له فى بعض أوضاعه امتداداً لغيره. يقول أبو حيان فى الليلة الحادية والثلاثين:

«إن التوحيدى كان أبرع من الجاحظ فى تسجيل المناظرات والمحاورات وشتى فنون الحديث التى جرت على لسان الخاصة والعامة حول أدب المدة» (١٤).

ولعل وقفة ثانية عند (رسالة التريبع والتدوير) بكل ما اتسمت به من سمات مرحلته الأدبية، ترينا مبلغ ما وصل إليه الجاحظ من استغلال عناصر الجدل والحوار والمساءلة والسخرية والهجاء وتحدى الخصم فى مواجهة صريحة، ليتحول النص الأدبى بهذا كله إلى خلية تتكاثر وهى نبض بالحياة، وتفيض بروح الفن بما لم يفيض به على هذا النحو نص نثرى من قبل. ثم إن هذه الأمور جميعها مما هو وثيق الصلة بمرحلة الجاحظ تتردد فى جنبات (التريبع والتدوير) لتبرز بها ألوان هذه المرحلة التى التقط أبو حيان ريشتها، ليصغى بها بعض أعماله الأدبية بالصيغة التى تلتئم فيها حيناً مع سابقتها أو تتسلخ عنها لتسير فى طريق غير الطريق، بعد أن أخذ من مجموع عناصر الفن ما يستخدم بعضه هنا وبعضه هناك. ولعل فى (مثالب الوزيرين) - بما اجتمع فيه من عناصر الهجاء والسخرية ومحاصرة الخصم - ما يكشف عن أصداء (التريبع والتدوير) المترامية فى أعمال أبي حيان.

ومن هنا، فإن الموازنة بين (التريبع والتدوير) من خلال تصوير الجاحظ لجسم أحمد بن عبد الوهاب وعقله وخلقه وبين الوزيرين وصورتيهما فى لوحة التوحيدى، لابد أن تصل إلى كثير من الحقائق الأدبية عن التطور الذى لحق بالنثر الفنى، فى الشكل والمحتوى، ما بين القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجرى.

هذا، وتوسع دائرة المحتوى لتشمل كثيراً من دوائر المعرفة ما بين هذين القرنين ممثلة عند الكاتبين. أما الجاحظ، فيشير فى مقدمة (الحيوان) إلى كتبه فى المعرفة وكتاب المسائل وكتاب الجوابات. ثم يشير بعد ذلك إلى رسالة (التريبع والتدوير) وهو بصدد الحديث عن موضع مسخ الحيوان الذى يراه - كما يقول:

«من جنس المزاح الذى كنا كتبتنا به إلى بعض إخواننا ممن يدعى علم كل شئ، فجعلنا هذه

«فكان من الجواب أن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم - وإن كان بارعا - ليس يجوز أن يظن به أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره، على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأمسور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليقة غير معهودة، وبدء هذه المثين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة، وتظهر نبوة، وتفشو أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد، وتلكؤ واقع، ثم على استئان ذلك يكون ما يكون» (١٣).

وبذلك انقضى ما بين كلام أبي حيان وكلام الجاحظ فيما سبق مائة عام أو ما يزيد، تمثل زمن امتداد ما بين مرحلتين، أو ما بين طرفى مرحلة واحدة تتطلع فى نهايتها إلى رؤى جديدة، على هذا النحو الذى يصوره أبو حيان فى صورة حقاً رائعة، وكأنه المؤرخ البصير بتطورات المجتمع وأحواله على مدى عشرات السنين، أو ما بين بدايات المثين ونهايتها - كما يقول. ليس هذا فحسب، بل هو بصير أيضاً بموقفه فى هذا التاريخ الأدبى الذى يجعل منه حلقة من حلقاته المتشابهة. على أن عنصر الرواية هنا، عند أبي حيان، كان غلب على غيره من طرائق الجدل والاحتجاج التى نراها عند الجاحظ، وهو العنصر الذى يغلب أيضاً على بعض كتبه كما جاء فى كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الصدقة والصدق). ولعل مرد ذلك فيما يخص موضوع البخلاء أن الجاحظ يفرده عملاً أدبياً كبيراً من أعماله تنعكس فيه أصول الفن عنده وصور المرحلة التى يمثلها. ولم يكن هذا موقف أبي حيان الذى تناول الموضوع فى جزء أو بعض من ليالى كتابه، فضلاً عن إحساسه الذى رأيته بما يوحى بأنه يقف عند أبواب عصر جديد يأخذ من ماضيه قدر ما يضيف إليه من حاضره، يستشف ذلك من قوله: «إن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة». ومع أننا ندرك ما كان يضيفه التوحيدى من حاضره، إلا أن ما يراه زكريا إبراهيم فى هذا الصدد ربما يحتاج إلى إعادة نظر. يقول:

الخرافات وهذه الفطن الصغار من باب المسائل.
فإن أعجبتك هذه المسائل، واستطرت هذا
المذهب، فاقراً رسالتى إلى أحمد بن عبد الوهاب
الكاتب فهى مجموعة هناك» (١٥).

ولعل هذا مما يرد بدوره إلى المسائل التى عرض لها
أبو حيان فى (الهوامل) وجاءت جوابات مسكويه عليها فى
(الشوامل). فليس بغيره، إذن، أن تتردد بعض هذه المسائل
وتلك الجوابات ما بين (التربيع والتدوير) من ناحية
و(الهوامل والشوامل) من ناحية أخرى، على اختلاف ما بين
مقصد الجاحظ وغايته فى رسالته وبين مقاصد التوحيدى
وغاياته، وملابسات كل منهما.

يقول الجاحظ:

«فلما طال اضطبارنا حتى بلغ المجهود منا،
وكدنا نعتاد مذهب وتألف سبيله، رأيت أن
أكشف قناعه وأبدي صفحته للحاضر والبادى
وسكان كل نثر وكل مصر، بأن أسأله عن مائة
مسألة أهرأ فيها وأعرف الناس مقدار جهله»
وليسأله عنها كل من كان فى مكة ليكفوا عنا
من غريبه، وليردوه بذلك إلى ما هو أولى
به» (١٦).

ولا يفوتنا، هنا، أن نشير إلى أن ذكر مسائل (التربيع
والتدوير) قد ورد فى (الهوامل والشوامل) فى صورة رد عليها
من جانب أحمد بن عبد الوهاب. يقول محقق الكتاب:

«لم يذكر أحد غير أبى حيان - فيما نذكر الآن -
أن أحمد بن عبد الوهاب أجاب الجاحظ عن
رسالة التربيع والتدوير برسالة عاباه فيها بمسائل
وأن الجاحظ لم يجبه عليها» (١٧).

ومن هذه المسائل ما يتصل بموضوع الصدق
والكذب (١٨)، ومنها ما جاء ضمن سؤال أبى حيان الذى
يقول فيه:

«قال أحمد بن عبد الوهاب فى معاياة الجاحظ:
لم صار الحيوان يتولد فى النبات،... ولا يتولد
النبات فى الحيوان؟ أى قد تتولد الدودة فى

الشجرة، ولا تنبت شجرة فى حيوان. فلم لم
يجب؟ ويجيب مسكويه على ذلك» (١٩).

ثم تأتى مسألة أخرى لأبى حيان فى قوله:

«قال أحمد بن عبد الوهاب فى جواب التربيع
والتدوير لأبى عثمان الجاحظ: ما الفرق بين
المستبهم والمتعلق؟»

وبعقب أبو حيان نفسه بقوله: «وهذا بين الجواب
ولكنى سفته هنا لكيت وكيت» (٢٠).

ومع أنه بين الجواب كما يقول أبو حيان، إلا أن مسكويه
يجيب ما دامت المسألة قد أثيرت.

ومن هنا، يكون امتداد الهجاء ما بين (التربيع والتدوير)
و(مثالب الوزيرين)، وامتداد المسائل على تعدد جوانبها
الثقافية والعلمية والفلسفية، أيضاً، ما بين آثار الجاحظ
وأعمال التوحيدى الذى اتسعت بين يديه دوائر الثقافة والفكر
والفلسفة. كل هذا مما يكشف عن التحام مرحلة الجاحظ
الكلامية بالمواقع الجديدة التى احتلتها شخصية أبى حيان
الأدبية.

ومن أجل تصوير مزيد من قوة هذا الالتحام، نصل إلى
موضع ثالث عرفته مرحلة الجاحظ وبلغت شهرته به خلال
القرن الثالث أبعد مدى، حتى غدا الموضوع منسوباً إليه
مقترباً به وبجهوده الكبرى، وإن اتصلت به جهود بعض
الكتاب من غير بيئات المتكلمين، على نحو ما نجد ذلك عند
ابن قتيبة (٢١)، وهو موضوع الشعوبية. والقضية هنا ليست
قضية شخص مثل أحمد بن عبد الوهاب، أو شخصين
كالوزيرين، ولكنها قضية المجتمع كله وما يواجهه من مخاطر
تهدهد بالتفكك والانقسام والانهايار. ومعروف دوى صوت
الجاحظ فى قوله:

«اعلم أنك لم ترقط أشقى من هؤلاء الشعوبية.
ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لمرضه
ولا أطول نصيباً، ولا أقل غنماً من أهل هذه
التحلة، وقد شفى الصدور طول جشوم الحسد
على أكبادهم.. وتوقد نار الشنآن فى قلوبهم،

الشعبوية والتمادى فيه، وطول الجدل المؤدى إلى القتال. فإذا أبغض شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السلف والقادة» (٢٥).

وإذا كان هذا ما تناول به الجاحظ موضوع الشعبوية منشورا في كتبه هنا وهناك، فضلا عن ضياع كتابه في ذلك، إلا أنه يعود إلى تناول الموضوع من زاوية خاصة فيما سماه «كتاب العصاة» الذى يبدوه في (البيان والتبيين): «بذكر مذهب الشعبوية ومن يتحلى باسم التسوية وبمطاعنتهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون المقفى، والمنثور الذى لم يقف... مع الذى عابوا من الإشارة بالعصى والانتكاء على أطراف القسى، وخد وجه الأرض بها..» (٢٦).

ويطول جدال الشعبوية فى ذلك مستندة فى مطاعنها على نصوص من الشعر العربى لتقييم الدليل على مطاعنها، ثم توازن الشعبوية بين الأمم لتسرى أن: «الخطابة شئ فى جميع الأمم، وبكل الأجيال إليها أعظم الحاجة، حتى إن الزخ... لتطيل الخطب... وتفوق فى ذلك جميع المعجم». ونصل من هذا الهجوم إلى أن:

«أخطب الناس الفرس، وأخطب الفرس أهل فارس... فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها، وهذه يونان ورسائلها وخطبها وعللها وحكمها، وهذه كتبها فى المنطق التى جعلتها الخطباء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند فى حكمها وأسرارها وسيرها وعللها... فكيف سقط على جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعانى، وتخير الألفاظ وتمييز الأمور أن يشعروا بالقنأ والعصى، والقضبان والقسى» (٢٧).

وغلبان تلك المراحل الفائرة، وتسعر تلك النيران المضطربة» (٢٢).

لقد كانت للجاحظ فى هذا السبيل وسائل قوية عرف كيف يستغلها فى الجدل والحوار، بل أسلحة قوية يستخدمها للدفاع والهجوم، والكر والفر، والرد على الدعاوى، سأت على ذلك العوامل التى فتحت الطريق لأساليبه ناهجه الفنية والعقلية، مستندة إلى ثقافته العربية وعناصر خبر الرواية، إلى جانب منافذ اطلاعه على ما أتيح لعصره من علوم ومعارف تعاصر مرحلته الأدبية وبعاصرها بكل أبعاده، ثم يأتى بعد ذلك دور أبى حيان ليحمّد الطريق أمامه لخطوات.

كتب الجاحظ كتاب (الشعبوية) ولم يصل إلينا شئ منه إلا ما ذكره عنه عند كلامه فى كتاب (البخلاء) عن الطعام المذموم والمذموم يقول:

«وهذا الباب يقصر ويطول، وفيما ذكرنا دليل على ما قصدنا إليه من تصنيف الحالات، فإن أردته مجموعا، فأطلبه فى كتاب الشعبوية، فإنه هناك مستقصى» (٢٣).

ويذكر فى كتاب (البخلاء) أيضا نزوع الشعبوية إلى لجمع بين كراهية العرب والإسلام فيقول:

«والشعبوية والآزادردية المبغضون لآل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ممن فتح الفتوح، وقتل الجحوس، وجاء بالإسلام، تزيد فى جشوبة عيشهم، وخشونة ملابسهم، وتنقص من نعيمهم ورفاعة عيشهم. وهم من أحسن الأمم حالا مع الغيث، وأسوأهم حالا إذا خفت السحاب» (٢٤).

ولا يفوته حين يشير إلى ذلك فى كتاب (الحيوان) أن يحلل الموقف ليكشف عن تدرج هذه المشاعر العدائية التى تبدأ بكراهية العرب وتنتهى بالانسلاخ عن الإسلام، ويتضح من ذلك إقتران الشعبوية بالزندقة، كما اقترنت بذلك منذ عرفت فى شعر بشار. يقول:

«وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك

ولذلك كله:

«قالت الشعوبية ومن يتعصب للعجمية ... ليس بين الكلام وبين العصا سبب ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل، ويصرفا الخواطر، ويعترضوا على الذهن أشبه، وليس في حملهما ما يشحذ الذهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظه» (٢٨).

ينقل الجاحظ هذه الصورة عما يدور في أوساط الشعوبية من جدال، بصوغ ذلك كله بقلمه ومنهجه. وطالما كانت قضية العصا ذات صلة بالبلاغة، كان على الجاحظ أن يبحث في أي القرآن عن «الدليل على أن العصا مأخوذ من أصل كريم ومعدن شريف» (٢٩). وتطول وقفته عند القول الحق بما يذكر به الله تعالى العصا وشجرتها (٣٠). ثم ما جاء في القرآن من ذكر سليمان بن داود وموسى عليهم السلام، ويقول:

«إنما بدأنا بذكر سليمان صلى الله عليه لأنه من أبناء العجم، والشعوبية إليهم أميل ... وقد جمع الله لموسى بن عمران عليه السلام في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام» (٣١).

ويقترن دفاع الجاحظ بالروايات والأخبار ومختلف النصوص الأدبية التي تزاخم صوت جداله مزاحمة شديدة، حتى يصل إلى تفنيد مزاعم الشعوبية فيما ادعوه للأُم من الفرس والهند واليونان والزنج، ويبلغ الذروة حين يعلن أن «كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام» (٣٢).

لقد مضينا مع الجاحظ إلى هذا المدى فيما تناول به مذهب الشعوبية، من أجل أن نرى كيف تلقف أبوحيان الموضوع، وماذا كان من أمره فيه وهو ينتقل به إلى عصر يتعد عن الجاحظ بقرن من الزمان. وقد رأينا من قبل كيف يدرك التوحيدى ما يفرضه الزمن من مستجدات، وكيف ينهض المفكر ليواجه ما تستتبعه دواعي التطور من رؤية تواكب النقلة الكبيرة، وترصد حركتها، وتلتزم إزاءها بما ينبغى أن تلتزم به في مرحلتها الجديدة، من حمل الأمانة وتحمل المسؤولية.

تناول التوحيدى قضية الشعوبية وأفاض فيها طوال الليلة السادسة من ليالي (الإمتاع والمؤانسة)، وكان يظن عند كثير

من الباحثين أن القضية قد انتهت في القرن الثالث الهجرى بفضل الجاحظ وابن قتيبة (٣٣)، ولكننا نعلم من أبي حيان أن أصداءها كانت لا تزال تتردد في القرن الرابع، ومن هنا، فهي ترقى عنده لمعاصرة تياراتها ومحاصرة دواعيها، فهو يذكر كتاب الجيهانى الذى يسب فيه العرب، ويتناول أعراضها، ويحط من أقدارها. ويقول:

«فليستحي الجيهانى بعد هذا البيان والكشف والإيضاح، بالإتصاف من القذع والسفه اللذين حشا بهما كتابه، ويرفع نفسه عما يشين العقل، ولا تقبله حكام العدل، وصاحب العلم الرصين والأدب المكين» (٣٤).

وذكرنا هذا تماما بقول الجاحظ فى إحدى رسائله:

«وقد كتبت، مد الله فى عمرك، كتباً فى رد الموالى إلى مكانهم من الفضل والنقص، إلى قدر ما جعل الله تعالى لهم بالعرب من الشرف، وأرجو أن يكون عدلاً بينهم، وداعية إلى صلاحهم، ومنبهة لما عليهم ولهم» (٣٥).

لقد كان الأصل فى تناول الموضوع عند أبي حيان جوابه عن سؤال الوزير ابن سعدان، إذ كان أول ما فتح به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب. وفى الرد على ذلك يقتفى أبو حيان أثر الجاحظ فى حديثه عن الأُم، فهى:

«عند العلماء - فى قوله - أربع: الروم والعرب والفرس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفارق ما عندها. قال الوزير إنما أريد بهذا الفرس. فقلت قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى، أروى كلاماً لابن المقفع، وهو أصيل فى الفرس، عريق فى العجم، مفضل بين أهل الفضل» (٣٦).

وبذلك، يرد أبوحيان الكلام إلى الحجة التى لا يمكن عند الخصم ردها، وقد جاءت على لسان شاهد من أهلها. وتمضى الرواية تصور اللقاء مع ابن المقفع فى المرند تصويراً

بها من تعاريف البيان، فلا يفوت هذا أبا حيان، وإن جاءت نظرتة فى صورة أشمل حين ينظر نظرة عالم الاجتماع إلى أحوال العرب العامة فى جاهليتهم وبعد إسلامهم، فضلا عما رآه من «نصوغ العربية» التى تميزت به بين اللغات. أما ما جاء من مطاعن الشعبية فى عصره، مما يمثله الجيهانى فى كتابه وهو يسب العرب، فلا يكاد يختلف عن مطاعنها التى رددتها من قبل فى القرن الثالث^(٤٠).

ويعلو صوت أبى حيان، وينفعل بياته حقاً، وتسدق كلماته حين يقرن العرب فى دفاعه بالإسلام اقتران الشعبية بالزندقة، على نحو ما جاء عند الجاحظ. فبعد أن يعرض لصور من الحياة الجاهلية مفلساً حركة الحياة العربية ما بين الجاهلية والإسلام، يعود ليلتقى مع الجاحظ فيما وراء الأمر كله من عصبية ذميمة تهدم ولا تبني. فحين يقول الجاحظ:

«ثم قرنوا بذلك العصبية التى هلك بها عالم بعد عالم، والحمية التى لا تبقى ديناً إلا أفسدته، ولا دنيا إلا أهلكتها، وهو ما صارت إليه العجم ومن ذهب مذهب الشعبية»^(٤١).

ونجد أبا حيان يقول:

«إن العصبية فى الحق ربما خذلت صاحبها، وأسلمته وأبدت عورته، واجتلبت مساءته فكيف إذا كانت فى الباطل، ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين، فإن جاحد الحق يدل من نفسه على مهانة، وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور، فهذا هذا»^(٤٢).

فالعصبية عند الجاحظ أهلكت وأنسدت، وهى عند أبى حيان خذلت وأساءت. ومع هذا، فقد استطاع أبو حيان أن ينتقل بقضية الشعبية، كما رأينا، إلى عصره - وهو عصر الانفتاح على الفلسفة من كل الأبواب - ليناقشها من واقع مجريات الأحداث ويرد على الجليلاني ويفند آراءه. وإذا كان الجاحظ كذلك قد علا صوته مستخدماً قدرته الكلامية وافتنانه فى الجدال واستناده إلى الرواية، فقد استطاع التوحيدى أن يضيف إلى ذلك من آراء معاصريه، كأستاذة

جميلاً يمهّد للمجلس الذى دار فيه الحديث الذى توجه فيه القوم إلى ابن المقفع بسؤالهم: أى الأمم أعقل؟ ويتلخص الموقف فى أنه لا يرى أنهم الفرس، فهم قوم علموا فتعلموا. ولا يرى أنهم الروم، وهم أصحاب بناء وهندسة، ولا يرى أنهم الصين فهم أصحاب أثاث وصنعة، ولا الهند لأنهم أصحاب وهم ومخرفة وشعبذة وحيلة.. كما أنهم ليسوا هم الزنج. وينتهى الأمر بالرواية لتقول: «فرددنا الأمر إليه (أى إلى ابن المقفع). قال: العرب»^(٣٧).

ويحلل ابن المقفع أسباب ذلك تحليلًا دقيقاً يخرج الأمر عن المداراة والمصانعة التى يمكن أن تظن به، ويعقب أبو حيان على ذلك بقوله:

«إن كان ما قال هذا الرجل البارع فى أدبه، المقدم بعقله، كافياً فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه»^(٣٨).

ويرى أبو حيان أن مسألة تفضيل أمة على أمة ليست مما يمكن أن يرجع فيه الناس إلى اتفاق ظاهر، وإذا كان الأمر كذلك «فلكل أمة فضائل وذنائب، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال ونقصير، وهذا بقضى بأن الخيرات والفضائل والشجور والنقاىص مغاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم»^(٣٩).

«أن كل أمة لها زمان على ضدها، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أى الناس وجدنتهم أشجع؟ فقال: كل قوم فى إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق»^(٣٩).

وبذلك، يستند أبو حيان للتدليل على مكانة العرب، ويحثه عن الحجة، ردعاً لمذهب الشعبية، على رجل كابن المقفع مرة، وعلى أبى مسلم صاحب الدولة مرة أخرى. ولا يخفى المغزى الذى يريد أن يصل إليه - وهذان علمان من أعلام الفرس - دون أن يلجأ هنا، كما فعل الجاحظ هناك، إلى الأخبار والروايات والأشعار والنصوص العربية، واستنباط الدليل من الداخل ليدفع به الهجوم الصادر من خارجه على العرب. وإذا كان الجاحظ قد شغل فى باب العصا بكثير مما يتصل

أن يمثله بين آثار أبي حيان من ناحية، وموقعه من حركة التطور التي كان يشهدها النشر الأدبي على يديه من ناحية أخرى - لعل ذلك كله يعيننا على رؤية ما نحرص أن نصل إليه من تحديد لحقيقة مكانته الأدبية. ولقد رأينا كيف كانت علاقته بالجاحظ من خلال حركتها الصاعدة، فيما يشبه مركبة الفضاء التي تلتصق بغيرها في أثناء ارتفاعها، حتى إذا ما بلغت مدى معيناً انفصلت عنها لتأخذ طريقها التي هيأت لها الأقدار أن تسير فيه.

نعم. فإن كتاب (البصائر والذخائر) - على اتساع رقعته وامتداد ظل الشمس فيه منذ أشرفت وعلت قبل أن تنتصف السماء - قد ثبت الرأى وصح العزم فيه «على نقل جميع ما في ديوان السماع، ورسم ما أحاطت الرواية به، واشتملت الرؤية عليه منذ عام خمسين وثلاثمائة إلى سنة خمس وستين وثلاثمائة»^(٤٧)، كما يقول أبو حيان. وسواء توقف الأمر عند هذه السنة الأخيرة أو تعداها عشر سنوات أخرى إلى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة، فإن هذه الفترة هي التي تقع موقع القلب من حياة التوحيدى، حتى ليتمكن أن يكون قد امتد العمر به بعدها أربعون سنة يسبقها ما هو قريب منها. إنه القلب الذى كان أول ما ينبض الشريان فيه نبضات «من كتب شتى ككتب أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى. وكتبه هى الدر المشور، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال»^(٤٨)، يرتبط بهذا أو بغيره عدد من المصادر العربية فى جانب، ولكن الشريان يمتد به أيضا فى الجانب الآخر كما يقول إلى «أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونانيين». وأسباب اندفاع الدم فى هذا الشريان إلى هذه الأطراف مردها عنده إلى:

«أن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها، وعند من رآها طلبها، والحكمة حق، والحق لا ينسب إلى شيء، بل ينسب كل شيء إليه، ولا يحتمل على شيء، بل يحتمل كل شيء عليه»^(٤٩).

ولعل الحكمة تقتضيها، الآن، أن ننظر فيما كان من شأن هذه الفلسفة بوجه خاص، وما يمكن أن يكون لها من قدر فى هذا الكتاب. يقول عبدالرزاق محيى الدين:

الفيلسوف أبى سليمان الذى كان يقول إن «العرب أذهب مع صفو العقل»^(٥٠)، وفى نظريته إلى حياة الأمم وما يمكن أن تناله بالخلق الأولى وبالاختيار الثانى. ويضيف أبو حيان أيضا الكثير من آراء أستاذه القاضى أبى حامد المروروذى ومن جداله معه، ورده نبوة زرادشت، ورفضه شريعة مزدك^(٥١). أليس معنى هذا أن الأمر عند أبى حيان كان لابد أن يصطبغ بنزعات فلسفية تدفع ردوده ودفاعه، كما دفعت مواقف السابقة إلى آفاق جديدة؟ لئلا الآن هذا المثال الذى يقول:

«وقال الجيهانى أيضا: ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الملاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجرى فى مصالح الأبدان، ويدخل فى خواص الأنفس. فليعلم الجيهانى أن هذا كله لهم بنوع إلهى لا بنوع بشرى، كما أن هذا كله لغيرهم بنوع بشرى لا بنوع إلهى، وأعنى بالإلهى والبشرى الطباعى والصناعى، على أن الإلهى هؤلاء تد مازجه بشرى هؤلاء، وبشرى هؤلاء قد شابه إلهى هؤلاء»^(٥٢).

فلعل النزعة الفلسفية التى أخذت تقوى فى مثل هذا التحليل كان لابد أن تنتقل بأبى حيان إلى مرحلة جديدة، خاصة أن الجاحظ - وقد كنا معه من قريب - لم يتحول الأمر بين يديه - على قرينه من الفلسفة - إلى صور فلسفية حين طالبت الشعوبية بقراءة كتاب كاروند وسير ملوك الفرس ورسائل يونان^(٥٣). وهو نفسه ما تطلبه الآن شعوبية الجيلانى من التوحيدى. ترى هل يمكن لنا - بعد هذا كله، ومهما يكن من ارتباط التوحيدى بمراحل سابقة فى تاريخ النشر الفنى - أن ندخل معه إلى مرحلة جديدة فى تطور هذا التاريخ؟

- ٣ -

لعل كتاب (البصائر والذخائر) - وهو أكبر كتب التوحيدى وأوسعها مساحة - كان أسبق من مؤلفاته الأخرى، بما يتفق مع ما أشار إليه فى مقدمته عن فترة تأليفه. ولعل النظرة إلى موقع هذا الكتاب عند مفترق الطرق الذى يمكن

الزهر، وكبحر يضم على أصناف الدرر،
وكالدهر الذى يأتى بعجائب العبر^(٥١).

إذن، فقد بدأ اللقاء مع الفلاسفة وبدأت المذاكرة، غير أن الأمر كان لا يزال - على رغم اللقاء - تنوء فيه الأنظار بين أنواع الزهر، كما تسبح فى بحر أصناف الدرر أو فى دهره عجائب العبر. ولكن كان لا بد أن يخرج الأمر كله من هذا التيه، وكان لا بد أن تتفتح بين الأزهار زهرة واحدة، وتتألق بين الدرر درة واحدة، وتتسق من بين عجائب الدهر حقيقة واحدة ربما كانت هى الحقيقة الفلسفية. كان لا بد أن يظهر أبو سليمان، ولقد ظهر فى كتاب (البصائر) نفسه، ولكن دون أن يكشف عن نفسه بل على استحياء وفى خطو بطى، وذلك قبل أن يظهر فى غيره من مؤلفات أبي حيان. يقول وكان لا يزال فى الجزء الأول من الكتاب: «وكان شيخ لنا يستحلى أبياتا له (أى للشاعر البديهي) ثم يذكر أبياتا له ثلاثة. ويعقب على ذلك محقق الجزء الأول من (البصائر) فى حاشيته بقوله:

«قال أبو حيان فى المقابسات ص ٢٩٨: وكان أبو سليمان يستحسن للبديهي قوله - الأبيات الثلاثة»^(٥٢).

إذن، فأبو سليمان يذكر اسمه فى (المقابسات)، ولكنه هنا فى الجزء الأول من (البصائر) لا يقول عنه أبو حيان إلا «كان شيخ لنا»، ولا يمكن أن يدل هذا إلا على أن الصلة كانت لا تزال فى بدايتها، وهى صلة خفيفة لا تستدعى مجرد ذكر اسم هذا الشيخ؛ ولكنه على كل حال شيخ، بل «شيخ لنا». وهذه الصلة، فى الحقيقة، هى نفسها صلة أبي حيان الخفيفة بالفلسفة خلال هذه الفترة التى تقع فى القلب من حياة التوحيدى وفى بدايات أعماله. ولكن، هل تتوقف الصلة عند هذا الحد، وفى كتاب (البصائر) نفسه. لقد كان لا بد أن تتقدم خطوة لنجد الشيخ يظهر فى الجزء الثالث باسمه هذه المرة، بما يوحى بأن الصلة قد بدأت تزاد. يقول أبو حيان، «سمعت أبا سليمان يقول: كنا نحفظ ونحن صغار: احذروا حقد أهل سجستان...» إلى آخر ما كان يحفظه^(٥٣). فإذا ما وصلنا بعد ذلك إلى الجزء التاسع من الكتاب - وقد بلغ ما يقرب من نهاياته - لا نجد ذكر

«وقد خلا الكتاب على الأغلب من طراز الآراء التى تطالنا فى مؤلفاته الأخرى، ولم نقرأ فيه شيئا عن «أبي سليمان المنطقى» وأضرابه، ولعله اتصل بهم بعد تأليفه هذا الكتاب، حيث أخذت آراؤه تتجه وجهة الفلسفة والحكمة»^(٥٤).

قد يكون فى هذا شيء من الصواب، ولكنه ليس الصواب كله. ذلك أن علاقة أبي حيان بالفلسفة فى هذا الكتاب كانت كأنها من قبيل الاهتزازات التى يهفو لها القلب من بعيد، نحاول أن تضرب فيه على الأوتار ولكنها لا شك ضربات خفيفة. يتمثل هذا فى كلمة «فيلسوف» التى تتردد فى صفحات الجزء الأول وحده من هذا الكتاب عشرات وعشرات المرات، وقد تتكرر فى الصفحة الواحدة مرتين وثلاثا.. («فقد قال فيلسوف» و«قال فيلسوف آخر»). والأمر لا يعدو أن يكون أقوالا تتلاخق، وقد تستدعى فى بعض الأحيان تعليقات سريعة، وفى أكثر الأحيان لا يذكر اسم الفيلسوف، ولما يذكر أنه أرسطاطاليس أو أفلاطون أو بزرجمهر أو غيرهم. ومثل هذا الأمر لا يمكن أن نجد له فى هذه الصورة نظيرا عند الجاحظ، على كثرة ما نجد عنده من رواية، ومن طرائق التأليف والمختارات الأدبية التى رأينا نظائرها عند أبي حيان. ولكن الصورة عند أبي حيان صورة عجيبة، كأنه كان يتحفز أن ينطلق منها إلى صور أخرى، أو كأنه كان ينتظر - وهو فى مفترق الطرق - من يعينه على أن يقفز إلى ما بعده. ومن هنا، نتساءل: أين كان أبو سليمان المنطقى السجستانى فى ذلك الوقت؟ ألا يمكن أن يكون هو نفسه الذى ينبى أن يفتح الطريق. وقد بحث عنه عبدالرزاق محبى الدين فى هذا الكتاب كما مر بنا فلم يجده، فعماسنا نبحت عنه فنراه، خاصة أن أبا حيان قد بدأ يقول:

«سيمر فى الكتاب فن آخر: من حدود الفلاسفة للأمور الطبيعية والمنطقية والإلهية، على قدر ما وقع لى منهم باللقاء والمذاكرة».

ثم يقول:

«ولا عليك أن تستقصى النظر فى جميع ما حوى هذا الكتاب، لأنه كبستان يجمع أنواع

ذلك في (الإمتاع والمؤانسة) وفي (المقاسبات) وفي (الإشارات الإلهية) ثم مع مسكويه فيلسوف الأخلاق في (الهوامل والشوامل). وسواء كان أبوحيان أديبا وجوديا من القرن الرابع^(٥٤)، أو كان التوحيدى الفيلسوف - فيلسوف الإنسان والتوحيد أو فيلسوف التساؤل والتشاؤم أو فيلسوف الفكاهة والفن^(٥٥) - أو كان بعد ذلك كله فيلسوفاً بلا نظرية فلسفية ومن غير منهج فلسفى^(٥٦)، فإن ذلك لا يعنى عندنا سوى أنه عاصر مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الفنى فى الأدب العربى، واستطاع أدبه أن يمثل قمة هذه المرحلة: وهى المرحلة الفلسفية.

أبى سليمان فحسب، بل نراه ينسب إلى أرسطاطاليس رسالة، ونجد الرسالة يقرؤها بعض مشايخ الفلسفة، ونجد نص الرسالة أيضاً، بما يوحى بأن مدرسة السجستانى كانت قد بدأت تكون، وإن لم يذكر أحد من مشايخها. ألا يدل هذا التطور خلال هذه المواضع الثلاثة من ذكر «شيخ لنا» مجرداً من اسمه، إلى ذكر اسمه فى المرة الثانية، ثم إلى اقتران اسمه بالفلسفة فى المرة الثالثة.. ألا تدل هذه القرائن السريعة - على الرغم من تباعدها - على أن الفلسفة كانت قد بدأت تأخذ حظها من فكر أبى حيان وتشغل ضميره الأدبى بالشكل الذى أصبح فيه يتجه إلى وجهته الجديدة التى جعلت منه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».. وقد تجلّى

الهوامش:

- (١) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى وعلم الكلام (مجلة الأبحاث - الجامعة الأمريكية - بيروت - ١٩٦٦) العدد ١٩، ص ١٩١.
- يقول إحسان عباس: «كان الدكتور عبد الرزاق محبى الدين أول الدارسين المحدثين الذين أبوا أن يأخذوا هذا القول فى أبى حيان مأخذ التسليم (أى القول بأنه معتزلى). ويقول: «سرد الدكتور محبى الدين مقتبسات من كتب التوحيدى تصور كراهيته للمشككين، وتنقسه لهم، وإزراءه عليهم». أما إبراهيم الكيلانى وعبد الحكيم بلع، فهما من أصحاب الرأى المخالف س ١٩٠ - ١٩١، وهو خطأ علمى مؤسف.
- (٢) كتاب الحيوان، الجزء الأول، ص ٢٠٤.
- (٣) راجع: أحمد أمين طمحي الإسلام الطبعة العاشرة، الجزء الثالث، ص ٤٥.
- محمد عبد الهادى أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام (القاهرة ١٣٦٥ - ١٩٤٦)، ص ٩١.
- على مصطفى الغرابى أبو الهليل العلاف.. (القاهرة ١٣٦٩ - ١٩٤٩)، ص ٧٨ - ٧٩ وتراجع المصادر الكلامية وأولها مقالات الإسلاميين للأشعرى.
- (٤) راجع: Said H. Mansur, "The World - View of Al-Jahiz in K. Al-Hayawan" (Alexandria 1977), 132 - 137.
- (٥) الإمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الأول، ص ٤٠.
- (٦) الحيوان الجزء الأول، ص ٢٠٤.
- (٧) الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص ٢٠٤.
- (٨) البهلاء المقدمة ص ٢٢ (تحقيق: طه الحاجرى - الطبعة السادسة).
- (٩) المرجع السابق، ص ١.
- (١٠) المرجع نفسه، ص ٥.
- (١١) المرجع نفسه، ص ٥.
- (١٢) المرجع نفسه، المقدمة، ص ٢٣. راجع كذلك إبراهيم سلامة بلاغة أرسطو بين العرب واليونان (الطبعة الثانية - القاهرة - ١٣٧١ - ١٩٥٢)، ص ١٩ وما بعدها.
- (١٣) الإمتاع والمؤانسة الجزء الثالث، ص ٢ - ٣.
- (١٤) زكريا إبراهيم - أبو حيان التوحيدى (الطبعة الثانية، القاهرة - ١٩٧٤)، ص ٢٢٩.
- (١٥) الحيوان الجزء الأول، ص ٣٠٨ - ١١٣.
- (١٦) كتاب الترييح والتدوير للحافظ، تحقيق شارل بلات (دمشق - ١٩٥٥) ص ٦.
- (١٧) الهوامل والشوامل، لأبى حيان التوحيدى ومسكويه، تحقيق أحمد أمين، السيد أحمد صقر (القاهرة - ١٣٧٠ - ١٩٥١)، هامش ص ٣٢٠.
- (١٨) المرجع السابق، ص ٣٢٠ - ٣٢١.
- (١٩) المرجع نفسه، ص ٣٢٢ - ٣٢٤.
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.
- (٢١) كتاب العرب أو الرد على الشنوية، ضمن رسائل البلغاء، محمد كرد على، (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٦٥ - ١٩٤٦)، ص ٣٤٤ - ٣٧٧.

- (٢٢) البيان والتبيين تحقيق عبد السلام هارون (الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٨٨ - ١٩٦٨) الجزء الثالث، ص ٢٩ - ٣٠.
- (٢٣) البخلاء، ص ٢٣٧.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٢٢٨. ويراجع في ذلك مقال كراوس «عن الشموعية والآزاد مردية»، مجلة الثقافة، السنة الخامسة، العدد ٢٢٤ - (١٣ أبريل ١٩٣٤) - ص ١٢، نقلاً عما جاء في تعليقات كتاب البخلاء ص ٤٢٦ - ٤٢٩.
- (٢٥) الحيوان الجزء السابع، ص ٢٢٠.
- (٢٦) البيان والتبيين الجزء الثالث، ص ٥ - ٦.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٢ - ١٤.
- (٢٨) المرجع نفسه، ص ١٢.
- (٢٩) المرجع نفسه، ص ٣٠.
- (٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٠ - ٣٦.
- (٣١) المرجع نفسه، ص ٣١.
- (٣٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.
- (٣٣) يقول شوقي ضيف: «يكتفي ابن قتيبة مجدداً أديباً أسلوبه الواضح الناصع الذي وصفناه، وأنه أخرس إلى الأبد أصحاب الشموعية بما سوى للعربية في عيون الأتباع من هذا الأدب العربي الرفيع الذي وسع مختلف الثقافات ومزج بينها بحيث أصبح له طابع جديدة مميزة. العصر العباسي الثاني. الطبعة الثالثة، القاهرة، (١٩٧٧). ورواض من الموقف الذي نحن فيه أن الشموعية لم تكن قد أختست بعد في القرن الثالث إلى الأبد.
- (٣٤) الإمتاع والمؤانسة الجزء الأول، ص ٨٥.
- (٣٥) رسالة الثانية - رسائل الجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة دون تاريخ الجزء الثاني، ص ٢٢.
- (٣٦) الإمتاع والمؤانسة الجزء الأول، ص ٧٠.
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٧١.
- (٣٨) المرجع نفسه، ص ٧٢، ٧٣.
- (٣٩) المرجع نفسه، ص ٧٣، ٧٥.
- (٤٠) المرجع نفسه، ص ٧٨، ٨٠.
- (٤١) رسالة الثانية رسائل الجاحظ الجزء الثاني، ص ٢٠.
- (٤٢) الإمتاع والمؤانسة الجزء الأول، ص ٨٦.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٨٨، ٩١ - ٩٢.
- (٤٤) المرجع نفسه، ص ٨٩.
- (٤٥) البيان والتبيين الجزء الثالث، ص ١٤.
- (٤٦) البصائر والدخائر تحقيق: أحمد أمين، السيد أحمد صفير، الجزء الأول (الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٧٣ - ١٩٥٣) ص ٤.
- (٤٧) المرجع السابق ص ٥ - ٦.
- (٤٨) المرجع نفسه، ص ٤٨.
- (٤٩) المرجع نفسه، ص ١٨٧.
- (٥٠) المرجع نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
- (٥١) المرجع نفسه، ص ١٤٢.
- (٥٢) البصائر والدخائر الجزء الثالث، تحقيق وداد القاضي (بيروت ١٤٠٨ - ١٩٨٨) ص ٧١.
- (٥٣) المرجع السابق، الجزء التاسع ص ٢١٥.
- (٥٤) الإشارات الإلهية الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة ١٩٥٠)، مقدمة المحقق.
- (٥٥) راجع الباب الثاني من كتاب زكريا إبراهيم أبو حيان التوحيدي: أديب الفلاسفة وفلاسف الأدباء.
- (٥٦) راجع عبد الأمير الأعسم أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات (بيروت ١٩٨٠)، ص ٢٦٨ - ٢٧٥.

سردية التوحيدى

نظرية السرد العربى الوسيط :

مواصفاتها ومدلولاتها

عند أبى حيان التوحيدى

محسن جاسم الموسوى *

«إن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه، فإن العالم - وإن كان بارعاً - ليس - يجوز أن يظن [به] أنه قد أحاط بكل باب، أو بالباب الواحد إلى آخره؛ على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور وأمرور، وهنات وهنات، وغرائب وعجائب، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة، وخليقة غير معهودة، وبدء هذه المثبتين هو الوقت الذى فيه تنعقد شريعة وتظهر نبوة، وتفشر أحكام، وتستقر سنن، وتؤلف أحوال بعد فطام شديد وتلكؤ واقع، ثم على استئذان ذلك يكون مايكون»^(٢).

والقصد فى هاتين الإشارتين أن أباً حيان التوحيدى عرف فى عصره بهذا الانتماء إلى الجاحظ والأخذ عنه، ملماً بمنهج الأخير أخذاً به، لكنه يعرض لنفسه مستزيداً فى موضوعه، حذراً فى ترسيم هذا الانتماء وهذه العلاقة، بما يدعونا إلى تأمل هذا «الحيط» الرقيق والتساؤل عن فعله داخل نصوص أبى حيان.

لم تستأثر قضية السرد لدى أبى حيان التوحيدى، بعد، بالعناية الواسعة التى تستحقها، ولربما مرد ذلك إلى المعروف عنه تابعاً وتلميذاً لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فى نصوصه المتداولة الأساسية، لا سيما فى كتاب (الحيوان) و(البخلاء)، فأبو حيان التوحيدى ينقل مسترسلاً عن أبى الوفاء محمد بن يحيى البوذجاني وإليه كيف أنه أوصله إلى أبى عبد الله العارض الوزير بن سعدان، وأن الأخير استكتب أباً حيان (كتاب الحيوان) لأبى عثمان الجاحظ «للعناية بك به، وتوفرك على تصحيحه»^(١). بينما كان أبو حيان يثنى على جهد الجاحظ فى (البخلاء)، لكنه يتفاوت معه، ويتباعد عنه، مشيراً إلى تقادمه مرة وإلى هناته مرة أخرى، فهو يتفق تماماً مع الوزير المستمع فى فائدة رجل «يتهادى قوله، وتتراوى أخباره». لكن القصور يأتى به التقادم، والحيطة لا بد منها والحذر لازم، فيقول مستجيباً لرغبة الوزير فى الإتيان على الخل والبخلاء:

* كنية الآداب، موبة، جامعة تونس.

للانحراف بالنص أو تثبت حضوره بين المرويات والمحكيات فقط، وإنما تلجأ إلى الانتحال والأخذ، كما تفعل إزاء صفحات الغناء البغدادى المأخوذة عن (الإمتاع والمؤانسة)، مابين الليلتين الثامنة والعشرين والتاسعة والعشرين، بما يدفعنا إلى قراءة النص ثانية فى ضوء حجم استعاناته وإحالاته وانتحالاته، التى تستعيد كثيراً من طرائق الكتابة عند التوحيدى فى نصه الجامع الذى يحاكي نصوص الجاحظ الغالبية، أى (الإمتاع والمؤانسة). أى أننا، إذن، إزاء تبعية وتناص، وكلاهما لا يعنى فقدان الابتكار، مادام أبو حيان يستعين بالمعانية هو الآخر، وينسج على المقروء والمروى ويتشبه بالإخبار، ملفقاً أو منقولاً. لكنه، على الرغم من إحالاته المعلنة واستعاناته الصريحة، يبقى مأسوراً بقلق التأثير الذى يرى فيه المحدثون فى أمثال هارولد بلوم توتراً رومانسياً، أو عقدة أوديبية فكاهية الخلاص أو السعى نحوه بهذا التوتر والوسواس. ولهذا، لا تخلو كتابة التوحيدى من مثل هذا الهاجس، على الرغم من أن إشارته إلى الإغارة و التوارد تقع فى سياق انهماك أوسع بشأن السرقات الأدبية؛ إذ يقول:

«ما أكثر أن يقال: أخذ فلان من فلان، وأغار فلان على فلان، والخواطر تتلاقى وتتواصل كثيراً، والعبارة تتشابه دائماً، وفى عرف خواص النفس وقوى الطبيعة وأسرار العقل لم يستنكر توارد لسانين على لفظ، ولا تسامح خاطرين على معنى حاضر، وباطنه ظاهر»^(٧).

ولا يوجد هاجس عندما تجرى الإشارة والإحالة ويتضح المنقول ويتسق الخبر، كما يغيب الابتكار عند ذلك، لكنه يظهر متمرداً موسوماً كلما ازداد الإحساس الإبداعى بالتبعية للسلف، وتتفاوت الهاجس الشخصى مع العام المعنى بتجارب المتقدمين كـ «مرايا المتأخرين»؛ لأن الهاجس يقيم فى المكبوت، لا يذوب ولا يتآلف فى التجربة، ويبقى يتنازع السيادة مع المعلن، لكنه غالباً ما يترك نفسه منتشرشراً فى مجموعة من العلامات والأقاريل التى ضاع عنها صاحبها أو ضاعت عنه، طواعية أو قسراً، فى جسد النص لدى أبى حيان؛ أى لا بد لنا من التفتيش أولاً عن بعض هذه العلامات والإشارات الضالة لمعركة استراتيجيات السرد لديه.

ويمكن أن يشار، فى البدء، إلى أن إشارات طه الحاجرى للجاحظ ومريديه والأخذين عنه، لم تفقد قيمتها منذ أن ظهر نص (البخلاء) محققاً من قبله^(٨)، وحتى الذين كتبوا فى المحكى من التالين للحدادة كعبد الفتاح كيليطو، لم يخرجوا عن دائرة المقارنة الأساسية التى عقدها بين الجاحظ وحكاية القرن الرابع الهجرى؛ لكن هذه الإشارات يمكن أن تكتسب أهمية أوسع عندما يضعها التالون من الدارسين والنقاد فى سياق مقولات السرد، وتشكيلاته عند أعلام المرحلة الذين أخذوا عن الجاحظ، عن معانيته، وإحالاته وإشاراته ومنهجه، مضيفين إليها أو قارئين فى ضوءها أو متجهين بسبب ذلك نحو الواقع الذى انشد إليه أيضاً، وتعامل معه ليس فى ضوء معيار واحد، وإنما من خلال مزيج من المقروء والملاحظ، تتسلط فوقه معاينة المؤلف ونظرة التى لا تحيد بها السخرية عن إشراك القارئ والمستمع، وإتاحة المجال أمامه للمناقشة والاختلاف والاجتهاد^(٩). ولهذا، لا يسع المرء إلا أن يتفق مع ما جاء به الحاجرى فى أن التوحيدى تتلمذ على نصوص الجاحظ، ومنهجه، وكذلك شأن أبى مطهر الأزدى الذى يعده المحقق من كتاب القرن الرابع، بينما يقبله كيليطو على أنه فى أهل النصف الثانى للقرن الخامس حسب مقترح آدم ميتز^(١٠). ومادام هذا الاستنتاج لا يخرج عن الإشارتين السابقتين فى التدليل على انتماء أبى حيان المنهجى، فإنه لا يشير الاختلاف. لكنه يمكن أن يستدعى المزيد من التساؤل عندما يتوقف القارئ عند الإشارة إلى أبى المطهر الأزدى صاحب (حكاية أبى القاسم البغدادى)؛ فالحكاية يعدها الحاجرى تجاوزاً فى النوع الأدبى «الأحاديث والرسائل المقصورة كما رأينا عند أبى حيان»، مشبهاً إياها مع حكاية لأبى على الحانمى ذكرها الحصرى فى (جمع الجواهر فى الملح والنوادر)، قبل فيها إنها «طويلة فى نحو أربعة أجيال»^(١١). أما بخصوص حكاية أبى القاسم البغدادى التى نشرها وحققها آدم ميتز، فإن كاتبها «أبان فى صدرها عن تأثره بالجاحظ واتباعه سبيله».

لكن هذه الحكاية لا تسعى إلى تأكيد هذه التبعية وحسب، ولا تلجأ إلى التلوخي وابن حجاج أصواتاً وأقنعة

وبدءاً، لم يكن الجاحظ يتردد مثلاً في أن ينسب نصوصه إلى غيره، وهو ما يفعله أبو حيان عندما أسند حديث السقيفة إلى أبي حامد أحمد بن بشر المروزي تحسباً وحذراً إزاء آراء الجماعات. وهذا الجاحظ يعلل نفسه متخوفاً من حسد الآخرين، «فيتواطأ على الطعن» في نصه «جماعة من أهل العلم، بالحسد المركب فيهم». وعندما يجتزئ في مصادر الحديث «بالخوف منهم وإما بالإكرام لهم»^(٨) تاركاً ذكرهم، فإنه يعرف بمشكلات مختلفة تخص المجتمع وحكامه، أي أنه يتصرف هنا في ضوء مستلزمات الواقع وشروطه ومحاذيره ومخاطره ومنزلقاته. وحذر كهذا يلتزمه الكتاب كلما غابت القوانين واختلت الموازين، إلا أنه عند كاتب مؤثر كالجاحظ يجري تناقله لدى المريدين، فيرون الحيلة سلوكاً. ولهذا يتجنب التوحيدى أن ينسب حديث مجادل إليه، كما أنه من الجانب الآخر يحقق غاية الروى بمزيد من التباعد الشخصي والانكفاء على أولويات الموثوقية في عصره، أي الأخبار والنسب بعد المعايير. وهو في الأمرين يقظ إزاء مصلحته، وليس أدل على ذلك من طبيعة استجابته لأبي الوفاء، مستعيداً في رسالته إليه وصفه إياه بأنه «غير لاهية لك في لقاء الكبراء، ومحارة الوزراء»، وتحذيره المباشر في «إن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء»؛ فالمرسل أبو الوفاء له خطابه النافذ، بصفته خطاباً منتصباً إلى علو شأن صاحبه، وبالتالي إلى الخطاب الأمر والسائد: فتأتى تركيبته تفصح عن معرفة بالآخر، المرسل إليه، بأفعاله ونواله، وهو يخلو بالوزير ابن سعدان «إلى متتابعة ومختلفة، فتحدثه بما تحب وتريد، وتلقى إليه ما تشاء، وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة»^(٩)، فيكون هذا القرب وبالا عليه إذا ما أخطأ، ما دام غراً «متناسياً زلة العالم، وسقطة المتحرى، وخجلة الوائق». وكل ذلك ممكن. ولهذا يستدعيه المرسل واقعاً للمرسل إليه، «كأنى بك وقد أصبحت حيران يا أباحيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدرد ريقك لهفاً، على ما فتئت من الحسوة لنفسك، والنظر في يومك لغدك». واستدعاء الغد التيسر هو مصادرة ليوم المرسل إليه في حياة سياسية واجتماعية متقلبة غير مأمونة، لا ضمان منها وفيها بغير الأصحاب والشفعاء وعلية القوم أولاً، ما دامت موهبة الإنسان متعشرة، ومهارته قلقة. فالمرسل إليه لا يقدر على

الاطمئنان لشيء، ولا لنفسه، ولهذا لم يكن أمر المرسل عصياً عليه «إن تطلعي طلع جميع ما تخاورتما وتجادبتما هذب الحديث عليه». فالتحذير لا يختفى بغير الاستجابة، والتهديد لا تنفيه غير الكتابة، والكتابة غير المشافهة، والأخيرة تسمح بظهور ما يسميه أبو الوفاء بالفسولة لدى أبي حيان، التي يقرن ظهورها عنده «بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدياء الأردباء». ولهذا، تأتي استجابة أبي حيان واضحة حاضرة، متعهداً بـ «سرد جميع ذلك»^(١٠)، مؤكداً كل ما دار، مثبتاً للمرسل أبي الوفاء كل ما دار عنه أو جاء منه أصلاً، كأنه يخشى تسرب ما كان بينه وبين الوزير، طالباً منه الإذن بجمع التفاصيل في «رسالة» هدفها:

«أدخل في الحجة عليك ولك، وأغسل للوسخ الذي بيني وبينك، وأزهر للسراج الذي طفئ عني وعنك، وأجذب لعنان الحجة إن كانت لك، وأنطق عن العذر إن اتضح بقولك»^(١١).

وهو، إذ يبدو مرسل مستجيباً واثقاً من نفسه في هذا المقطع، محققاً التكافؤ بين الاثنين من خلال جمل متكافئة تركيباً يعطف بعضها على الآخر باتساق، فإن طلبه اللاحق في «أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين»^(١٢)، لاسيما بين «النظراء في الصناعة»، يظهره أخذاً بمشورة أستاذه الجاحظ، حذراً من السعاة، وشأن حذره - كتحفظات أستاذه - بفصح عن عصر متقلب مصير الأفراد والكتاب محفوف بالأخطار، بينما يتهاون فيه «النظراء» من الكتاب على التقرب إلى السلطان وهو يعلم أنه لا يقدر على المجاهرة برأيه بمن هم في السلطة، ولهذا لا يجسر على نشر رسالته في (مثالب الوزراء)، وعندما يصر ابن سعدان الوزير على ذلك قائلاً: «العين لا ترمقها. والأذن لا تسمعها واليد لا تنسخها»^(١٣) يستجيب مضطراً. لكن العبرة في الفعل أنه - أي صاحبه - مجول على المجادلة المناطحة والذم والمواجهة كلما تستعديه السلطة ورموزها، ويبقى فعله «مكتوباً» غير منشور، بما يعني أن الرفض والخصومة طبع والحذر تطبع، فالتأني بجيبه من أستاذه والأول متأصل فيه.

وتصيراً إليها. وهذا الذى ينقله عن أبى سليمان المنطقى يقدمه التوحيدى من قبل عندما يعرض لقضية الخرافات والحكايات، فى سياق الحديث. فيقول ناقلاً عن خالد ابن صفوان:

«الحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: [أى الوزير] وأى معونة لهؤلاء فى العقل ولا عقل لهم؟ قلت [أبو حيان]: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزيج، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق»^(١٧).

والعبارة فى هذا الحوار هو خلخلة المعايير الدارجة والسائدة التى يتشكل منها الخطاب الرسمى؛ فالتعلم يقدر على تمكين فئات اجتماعية معينة من «عقل» إلى آخر، من القوة إلى الفعل. وبدل أن تستبقى النادرة والخرافة ضرباً من الإمتاع المحدود، يراد لها بهذه الصيغة أن تشغل مكانة أوسع. ويجرى استقدام «الباطل» و«الحال» و«المعجب» والمضحك فى هدى عناية السلف بالحديث؛ إذ ينقل عن السلف «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثورة»، ولا يجرى صقلها واستعادتها «قابلة لودائع الخير» دون مثل هذا السبيل؛ أى تيسير الحديث من خلال زيادة جذبه، فيكون مؤثراً فى غيره:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل، وخلط بالحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أفسان) وكل مادخل فى جنسه من ضروب الخرافات»^(١٨).

فما لا يجدى منفعة معلنة، منجزاً صريحاً يبقى متهماً، إلا إذا جرى تسبب حضوره كـ (هزار أفسان)؛ فهو يجدى لمن «لا عقل لهم» كما يقول الوزير، خاصاً بذلك الصبيان والنساء؛ أى الفئة المتهمة فى المجتمع بما هى ليست مسؤولة عنه، وهى الفئة التى تعد فى الخطاب الرسمى السائد والناقد مستقبلية للخرافة وأحاديث الباطل. ولم يكن التوحيدى فى مسعاه إلى بلوغ هذه الفئة من جانب، والتحاييل على الخطاب الرسمى من جانب آخر، غير تلميذ للجاحظ؛

لكن هذا الحذر، وكذلك تلفيق الأخبار والأنساب، يأتيه سبباً، ونهجا من الجاحظ، وتضطره إليه الظروف وتقلبات الأوضاع، ومثل ذلك رأيه فى الحديث والنوادر واللحن، متلقى الحكاية، وهو رأى يستعيده فى كتاباته دون سند: فالجاحظ يرى الكلام يجرى كما يقتضيه صاحبه، فإذا «سمعت بنادرة من نوادر العوام، ولغة من ملح الحشوة والطعام، فأياك وأن تستعمل فيها الإعراب... فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها»^(١٩). وهذا أبو حيان يروى مثل ذلك فى (البصائر والذخائر)، قائلاً: «الصواب فيه يخل بالنادرة، ولا ينكر اللحن والخطأ إذا كانت الحكاية عن سفيه أو ناقص»^(٢٠). وينقل عن آخر قوله:

«ملح النادرة فى لحنها، وحرارتها فى حسن مقطوعها، وحلاوتها فى قصر متنها، وإن صادف هذا من الرواية لساناً ذليلاً ووجهاً طليقاً وحركة حلوة مع توخى وقتها، وإصابة موضعها، وقدر الحاجة إليها، فقد قضى الوطر، وأدركت البنية».

ويقدر ما يتوجه هذا الترخيص إلى باث النادرة، مزاجه وطبعه، وإلى صورة النادرة ومكوناتها وانتمائها، فإن مستقبل النادرة لم يكن غائباً عن كتابة الجاحظ، كما أنه لم يكن ينجب عن أبى حيان التوحيدى؛ فكلما تتوارد النوادر من فئات اجتماعية هامشية أو أخرى من الفئات السائدة سهل تداولها، كما هو أمر الطفيليين والمكدين والقصاص أو ما شاع من مقال بين «النظراء فى الصناعة» ومن يطمحون إليهم من أصحاب الجاه والنفوذ والخطوة والعناية. لكن النادرة الشريدة، كالخرافة مثلاً، تسعى إلى اختراق الحاجز وتأسيس حضورها متجاوزة المذود العقلى أو المعتدى أو ما يخص الأعراف منه^(٢١). ولا يجرى تداولها دون إعلاء مستمع على حساب آخر، فيكون المستمع الأول مستعناً به للإيضاح والتشريع والترخيص والإجازة، ما دام صاحب معرفة وعلم وعقل؛ وهو لا يريد من «الحديث» غير المتعة وراحة البال، فنفسه «عالة بالفعل» فكما كان عالماً؛ وغيره متعلم بالقوة «والتعلم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل، والتعلم هو بروز ماهو بالقوة إلى الفعل»، فالنفس «الجزئية عالة بالقوة»، لكنها كلما سعت إلى المعرفة وكلما كانت «أكثر معلوماً وأحكم مصنوعاً فهى أقرب إلى النفس الفلكية تشبهاً بها

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها ومايتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم»^(٢٢).

هكذا، ينقل عن السيرافي. وعندما يرد متى «أن يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق»، لا يرى السيرافي ذلك، فالترجمة تحيد عن الأصل، وليس «في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني» أن تبقى دون تغيير في الانتقال.

وهو في مثل هذا القلق لنقض أمر من خلال أسانيد علماء اللغة والكلام، يسعى أيضاً إلى إحضار جهده ومركزة فعله وجلب الانتباه لمساءه؛ ومثل هذا التوتر بين مكبوت ومعلن، بين تأثير عميق وإشارة معلنة، وبين انتماء وانقطاع، يكاد يميز كتابة التوحيدى، ويصبح عنصراً أساسياً في «سردياته» التي تشتغل حسب الحركة والسكون، الاستجابة والتباعد، القبول والرفض. فهو عندما يسأل عن زيارة أبى سليمان الإسماعيلية، يقول إنه مطلع على ذلك:

«سمعت أشياء، ولست أحب أن أسم نفسي بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزاً وساعياً ومفسداً»^(٢٣).

ويكون تيرير الوزير بعدئذ سبباً في إعلاء مجموعة من هؤلاء، كأبى الوفاء وابن زرعة وابن عبيد الكاتب ومسكويه والأهوازي والمسجدى، بينما لام الرهط الآخر كابن شاهويه وبهرام وابن طاهر وابن مكيبخا الذين هم عنده «قوم همهم أن يأكلوا رغيفاً ويشربوا قدحاً، لاهم ممن يقتبس من علمهم ولا هم يتكلفون له نصحاً...»^(٢٤). وواضح أن الوزير أفاد من هذا الرأى وعزم على استخدامه «على وجه يخفى أنك له ملقن محمل كأنك ساه عنه غير حافل به». ويقدر ماتمنى آراء التوحيدى كثرة حضوره المجالس ومعرفة بآناسها، فإنها تكشف عن انقسامات الموقف لديه، ويمكن أن يبدو كالجاحظ عارفاً بأن الكتابة والحديث يأتيان بـ«الضميم والنقمة»^(٢٥) لكن تجربته الشخصية جعلته أكثر حدة وحذراً،

فالأخير سعى إلى هدم الحاجز الرسمى مناوراً أيضاً بالخرافة والانتهام، فالأساطير والخرافات تدفعه إلى العناية بها لولا خشيته من الكوابح والمحرمات، فيستقدمها من خلال تقليل شأن مستقبلها، عازلاً لهاهم متهمها لهم، مناوراً بعد ذلك وملوحاً بالقادم الجديد بعد حين: «وللنساء وأشباه النساء في هذا وشبهه خرافات عسى أن نذكر شيئاً منها» - كما يقول في «كتاب الحيوان»^(٢٦). لكن أبى حيان التوحيدى يؤمن بهذا القول في غير موضع. وكلما جرى تمييز المحبوب والجميل والحسن من المذكور والمسموع كان معه، بصفته «أخف على القلب، وأخلط بالنفس، وأعبت بالروح»^(٢٧)، لكنه عندما يمر بما يرفض كالفأل والزجر والطيرة وآها أخلاقاً:

«عارضة للنساء وأشباه النساء، ومن بنيتها ضعيفة، ومادته من العقل طفيفة، وعادته الجارية سخيفة»^(٢٨).

والحضور المغيّب أو المكبوت للجاحظ يتنفس في خطاب التوحيدى في أماكن متباعدة أخرى، ومن ضمنها استعانته بالثقافة اليونانية؛ فكلما تشكل هذه نادرة أو خبراً أو حكمة استعان بها، كما هي إحالاته على سقراط ودوجانس وأنكسانفورس وسقراط وأسطفانس وغالس ومقاريوس وطيمنا ناوس وأريوس وثيودوروس وأبقراط وهوميروس وسولون وأفلاطون، مقيماً صلة بين مقولاتهم ونواذرهم وبين ما يأتى على لسان أبى سليمان وأبى زيد البلخى وأبى العباس وغيرهم. لكنه ليس كذلك عندما يراى للمنطق واللغة اليونانية، أن تكون حاجساً أساسياً من هواجس العصر، يجرى تعلمها والأخذ عنها: فثمة ما يؤخذ ولا يقلد، وثمة ما قدم ولم يعد ينفع، وثمة ما يتباعد عن الأصل. وكما كان يتلمذ على الجاحظ، أخذاً عنه، ومتباعداً فى آن، فإنه يعطى السيرافي حصة كبيرة فى الحديث، وذلك فى معرض الرد المنقول عنه على أبى بشر متى. فثمة مسمى لـ«زحزحة الغلبة، والتأثير، وتلبية نزعة أخرى تستعين بآليات اللغة وعلم الكلام ومجاورات الاهتمام والنصح والمشورة والتعليم، مباشرة أو مراوغة. وهكذا، نراه يزيح من الميل الضارب إلى المنطق:

متنفذين لكنهم يتخلقون بالبخل طبعاً، وآخرين يحترقون التكدية حتى يتحقق لهم من المال الشيء الكثير، فيبقون يوصون أبناءهم بالمحافظة عليه، ولو ذهب مالى لجلست قاصاً^(٢٩)، يقول خالد بن يزيد أو خالويه المكدي، بين القاص محدثاً كيزيد بن أبان الرقاشى، والقص صناعة وحرقة لأبى كعب الصوفى، بين تجار النادرة كأبى الحارث جمين فى العراق، والهشم بن مطهر وغيره^(٣٠). ومن هؤلاء وغيرهم يظهر آخرون يستعين بهم الجاحظ فى تقديم المجالس والحالات والأشخاص بضربات سريعة مؤدية يغيب عنها المجاز والتشبيه، بينما تشتغل داخلها حركية أخرى تستند إلى المفارقة بين المتوقع والمتحقق، بين الظاهر والباطن، وبين ما يعرفه القارئ وما يغيب عن الشريك فى الفعل أو صاحبه. هنا ما لا يتمكن منه التوحيدى، بينما أفاد منه أصحاب المقامات.

فالتوحيدى بجانب المجاز ويروم الإفصاح، وهذا ما يعلنه فى تقديم كتابه لأبى الوفاء المهندس حسب مجموعة من المبادئ التى يريد لها أن تمضى فى مذهب الجاحظ وحسبه؛ فهو معنى بـ«الحديث» أولاً مستعيناً بجاحظ خراسان، أبى زيد أحمد بن سهل البلخى، لتأليف ما هو لطيف «الحجم فى المنظر»، وشريف القوائد «فى المخبر»، فيه من الإخبار والعلوم والمعارف حسب مبادئ الترسل الدارجة. ويقتصر بالترسل لديه مبدأ التشويق والتجديد فى الحديث، أخذاً عن السيرافى ما ينقله عن ابن السراج الذى ينقل عن ابن الرومى:

ولقد سئمت مآربى

فكان أطيبها خبيث

إلا الحديث فإنه

مثل اسمه أبداً حديث^(٣١)

فتصبح المجالسة مرغوبة، يسعى إليها طالبها، قائلاً على لسان سليمان بن عبد الملك: «ما أنا اليوم [إلى شيء] أحوج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يمجى السمع، ويطرب إليه القلب». فيعلق على ذلك قائلاً: «كما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا

فيرفض مرافقة ابن موسى إلى الجبل لأنه «باطلى لو مر بوجهه أمرى لدهدنى من أعلى جبل فى الطريق»، ويرى ابن عباد ظالماً له «جانبه مهيب، ولكره ديب»^(٢٦).

وبكلمة أخرى، فإن حجم التأثير المكبوت والمعلن، وكذلك قسوة التجربة والحساسية إزاء الحياة ومجالس الدولة وأهل المعرفة، أوجدت جميعها لدى أبى حيان توتراً ما يعرض له هو نفسه مميّز إياه عن الجاحظ فى حضوره ومعرفته بمنهجه وبما يمدّها «مفاخ» مذهبه. يقول فى تفسيره استحالة لحاق ابن العميد بكلام الجاحظ ومذهبه:

«إن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان ولا تجتمع فى صدر كل أحد؛ بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ؛ وهذه مفاخ قلما يملكها واحد، وسواها مغالط قلما ينفك منها واحد»^(٢٧).

ومثل هذا التمييز يعنى انشداد التوحيدى إلى سلفه وأستاذه والاعتراف بأبويه مرة وباستحالة بلوغه ثانية، وما يترتب على ذلك من تباعد لابن العميد عن مذهب الجاحظ مهما بلغ من سعى نحوه «يكاد» ينطبق أيضاً على التوحيدى، لولا أنه ورد على لسانه، بما يعنى لزوم الارتياح فيه؛ فالأشياء التى لا تلتقى عند كل إنسان قد تلتقى عنده أيضاً، والمفاخ التى «قلما» تمتلك، من آخر يمكن أن تسيّر عنده، فـ«قلما» تفصح له مثل هذا المجال بعد ما انغلقت على خصيمه ابن العميد. إذن، لنا أن نتساءل عن مذهب الجاحظ فى السرد لنرى مقدار ظهوره لدى التوحيدى، قبل أن نبث فى مسعاه إلى تجاوز الأب وبلوغ «ما لم يقع إليه»، كما يقول للوزير ابن سعدان فى تبيان مهارة الجاحظ من جانب، وما يفرضه الزمان من تقادم من جانب آخر.

فعلى الرغم من أن الجاحظ لم يكن يشتغل فى فراغ، وكانت أمامه أحاديث الأصمعى وأبى عبيدة وأبى الحسن، فإنه يراها فى (البخلاء) قاصرة ومحدودة: «لم أجد فيها ما يصلح لهذا الموضوع»^(٢٨)، مكتفياً بما يراه مناسباً، غير متحرج من إيراد ذلك، فيتسلط على الواقع، بين أناس

ففي تقسيم «الليالي»، يكون الوزير المروض داعية إلى ختم الحديث، بينما تستجيب شهرزاد لمثل هذه الخاتمة؛ ففي خاتمة الليلة الأولى يسعد الوزير فيقول: «أحسنست في هذه الروايات على هذه التوشیحات»، وبعدها يطلب منه «ملحة الوداع حتى نفترق عنها، ثم نأخذ ليلة أخرى في شجون الحديث»^(٣٤)، بينما يطالبه في أخرى: «تعال نجعل ليلتنا هذه مجونية ونأخذ من النهزل بنصيب وافر الحد قد كدنا...»^(٣٥)، لكنه في نهاية ليلة أخرى يقول وقد بلغ به النعاس: «أرى النعاس يخطب إلى عيني حاجته»، فتكون شهرزاد قد عادت ثانية، فيقول التوحيدى: «وعدت ليلة أخرى وقرأت عليه أشياء من هذا الفن - أى حديث الطيرة والفأل والانفاق»^(٣٦).

وتوزيع «الحديث متباعد الأطراف» في ليالي يعجز عن تكوين بنية سردية، كما أن غياب نزعة التشخيص لدى الراوى يدفع بفنه بعيداً عن الجاحظ لا سيما في (البخلاء)، لكن هذا التوزيع يسقط على الحديث إطاراً زمنياً بموضعه في زمان «استحال عن المعهود»، كثرت فيه المنافسة وساد التشاحن واشتدت فيه مخاوف الأفراد «فليس كل قاتل يسلم، ولا كل سامع ينصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم»^(٣٧). أى أن الراوى يطرح فاعليه ويعرض لهم مليئين بالخشية والتوجس، من هذا الزمان ومن أهله، وهم كلهم ينوبون عنه، مابين «قاتل» و«سامع» و«متوسط» و«قادم». وهؤلاء وأمثالهم يظهرن ساردين أو متحدثين أو ناقلين أو رواة أو قاصين أو أصحاب نادرة ومجون أو مجانين يتباعدون عن غيرهم سلوكاً وقولاً ولكنهم يتموضعون في داخل الأطر والمعايير والمذاهب أيضاً، ويتجهجون الترسل والحديث والروى كثيرهم.

لكن هؤلاء الرواة، سواء كانوا «بدلاء» أبى حيان أو ظهوروا كشخصيات معاصرة أو متقدمة بكثرة عنها الإخبار والنقل، يشتغلون غالباً في الحوار والمجادلة، فيكون السرد متنامياً على هذا الأساس، أى تنامي المجادلة والمنطق ومتابعة الأخبار؛ فلربما نستمتع إلى أبى سليمان المنطقى أو إلى

ملت طلبت الروح»، ليعيد وضع الحديث في المجالسات والليالي، مستعيناً هذه المرة بعبد الملك بن مروان وهو يقول: «قد قضيت الوطر من كل شيء إلا من محادثة الإخوان في الليالي الزهر، على التلال العفر».

وبكلمة أخرى، فإن مذهب الكتابة بين مداراة بالمعنى وتباين في الموقف ومخاطبة القارئ والمستمع ومسمى إلى مشاركته، ومتابعته الأخبار ونجوى التصريح والسعى إلى المجالسة والحديث، هو من مؤثرات الجاحظ أولاً. وهكذا تشكل استراتيجيات الكتابة لديه في مطلع كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، رسالة:

«تشتمل على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والطرى والعاسى، والمحجوب والمكروه».

أما في أسلوبها، ف:

«ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإستناد عالياً متصلاً، والمتن تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصلاً...»^(٣٨).

وبينما يشتد ميله في هذا الكتاب إلى المائدة والمجالسة، فيتقصى أقوال هذا وذاك كلما كانت المناظرة غالبية، كما في لقاء أبى بشر متى والسيرافى وغيرهما من المستمعين والمشاركين، فإن «تباعد أطراف» الأحاديث وتباين موضوعاتها يكاد يكون سائداً بحكم ضعفه في التشخيص والروى^(٣٩). والذي يفترضه المرء أنه عندما طرق «الحديث» و«الباطل» و«خلطه بالتحال والمضحك والخرافة، كأمر (هزار أفسان)، فإنه يهتم بالمضى في مرويّات من هذا النوع، لكنه سرعان ما تقدم باقتراحات أخرى، تسندها أو تحرفها عن مسارها تساؤلات الوزير، لكنه في هذه جميعاً «انتقائى»، يعرض لمعرفته ومخالفاته وجلساته ومسموعاته. ولم يقد من (هزار أفسان) فسى غير تقسيم هذه في ليالي، يكون فيها شهر زاداً ذكراً، مجانباً لما يعده لائقاً بالنساء وأشباه النساء، بينما يسبغ على الوزير مواصفات شهریار، مروضاً، مستمعاً، متسائلاً، مطمئناً وموثوقاً.

قلب المکتوب إليه وإن لم يكن هناك شفيع، لا دليل، فالكلام كله يحتمل التوجيه والتصريف، والتوهم والظنون» (٣٩).

فالراوى وبات الرسالة والكاتب يشتغلون فى محيط محتدم تكثر فيه الاحتمالات والأوجه والنوايا، ولا تعزل الأخيرة عن القراءة ردودها واستجاباتها وأوهامها وتبعاتها ومخاطرها: فبغير الشفيع والمتعاطف يمكن أن تصبح القراءة وتكون مجموعة من الاحتمالات، والكذب، التى لا علاقة لها بنوايا الكاتب.

لكن التوحيدى «راوياً شهزادياً» يكون أكثر استقراراً واتساقاً عندما تسعفه المراوغة من خلال المحكى، فتتعدد لديه الأصوات، ويترك لها حرية السرد، بعدما أتاحت له المشافهة هذه المنقولات: «فى الليلة الثامنة والثلاثين مثلاً (ج ٣، ١٤٧ - ١٥٠) التى ينقلها عن أبى على الحسن بن على القاضى التنوخى مثل هذه المراوغة التى تتيح له، أى للتوحيدى، تبليغ خشيته للوزير فى سوء المنافقين، فيستعين بهذا الخبر، غير هيباب فى البدء من الإشارة إلى الشخصية الشريرة فى هذا الحديث؛ أى ابن يوسف عبد العزيز جليس عضد الدولة «وما هو عليه من غشائه وراثته، وعياريته وخساسته» (٤٠). وكان عضد الدولة قد أمر ابن شاهويه أن يبلغ ابن حرنبار أبا محمد:

«ينبى أن تسير إلى البصرة وأنا نجعل لك فيها معونة، فقد طال مقامك عندنا، وتوالى تبرمنا بك، وتبرمك بنا، وليس لك بحضرتنا ما تحبه وتقترحه، والسلامة لك فى بعدك عنا قبل أن يفضى ذلك إلى تغيرنا».

ويجربى فعل السرد على أساس رسالة الباث، مشحونة بالإشارة الملوكية وما تطوى عليه من اقتصاد فى التلميح والتلويح والتهديد، وفعل الوسيط، أى ابن شاهويه، مصحوباً بآخر مرافق لضمان التبليغ وسماع الإجابة. ولا بد للسرد من «مكان»، فيكون اللقاء أيضاً، ويصفى المرسل إليه للرسالة مشافهة. ولا يتوقع منه الاعتراض، فيكون «الأمر للملك ولا خلاف عليه»، لكنه يث شكواه أيضاً:

السيرافى أبى سعيد، وهما يظهران عند التوحيدى منقولا عنهما، فلا نرى مواصفاتهما الشخصية - كما هو الأمر عند الجاحظ مثلاً - وإنما نطلع على ما يروونه وينقله الآخرون عنهما. ويكون المروى قائماً لا على أساس التابع والبنية الدرامية مثلاً، وإنما على أساس السؤال والإجابة، المناقشة والإضافة، فتتعدد الأصوات وتكثر، ويضيف صاحب الصوت إلى ما جاء لديه من قبل، منوعاً فى موضوعه، معدلاً فى صياغته، متوسعاً فى مده، فتتأكد تعددية لسانية تعرض لجوانب من الحياة زاخرة بالمناقشات والحوارات والمحن والبغضاء والتوتر. وهى؛ إذ تتسلل منتقاة من قتل الراوى والمتسائل بدرجة أقل، فإنها تفصح عن شخصية الراوى نفسه، مولعاً بالمناقشة، ميلاً إلى أطراف الحديث، مشغولاً بما يدور، ساعياً إلى من يعترف بموهبته، ومطمئناً إلى أن عناية الأكابر لو حققت لجاءته بالخير، كما كانت حال أبى مغلدة عندما استعاب «أكاذيب الوراقين»، الذين يحكون عن كرم البرامكة لندمائهم وعناية غيرهم بالكاتب والجلساء، فينقل أبو حيان ماقاله له الآخرون، وهم يواجهون أبا مغلدة هذا:

«لولا أن فى عصرنا من يعطى أكثر من هذا ماكنت أنت فى هذه النعمة الضخمة، والحال الفخمة والبال الرخى، والعيش الهنى، من غير كتابة بارعة، ولا أدب بارز، ولا نسب شريف، ولا شجاعة ظاهرة، ولا رأى...» (٣٨).

لكن هذه الرغبة فى الخطوة توازنها أخرى لتحقيق منال عذب من الاحترام والمحبة. والتوحيدى ينحو منحى الجاحظ فى هذا كلما ترسل أو تحاور؛ فقبله كان الجاحظ يكتب مترسلاً لمحمد بن عبد الله الزيات: «حاجتى والله أن أخف على قلبك، وأن أحلو فى صدرك»، وهى رغبة محتوبها نزعة التوحيدى فى الترسل والمخاطبة، كما تدل على ذلك منقولاته عن الجاحظ معززة بالإشارة والإحالة فى (البصائر) مثلاً. وسواء كان الطرف الآخر، المرسل إليه، متنفذاً أو قارئاً، فإن المنى أن يكون متعاطفاً بمعزل عن قيمة المکتوب، كما ينقل التوحيدى عن الجاحظ؛ إذ يقول أبو عثمان أيضاً:

«والكتاب يحتاج مع صحة أدبهم، وكرم جوهره، وبراءة ساحته، وسلامة ناحيته، إلى شفيع فى

«لكن المقادير غالبية، وليس للإنسان عنها مرغل».

فأمر الملوك قدر. لكن الدنيا لها مكائدها أيضاً، ولابد للسرد - كما هو شأن الحياة - من إقامة الصلة بين فعل الأقدار وفعل البشر، ولهذا كان له أن يفصح عن امتعاضه من الدنيا ومساوئها:

«ولعمري إن الناس بحدودهم يتألون حظوظهم، وبحظوظهم يستديمون جدودهم، ولو وفقت ما كان عجيباً، فقد نال من هو أنقص مني، وبلغ المنى من أنا أشرف منه».

ومثل هذا الجواب مراوغ، فهو يواجه «القدر» بتعني العلاء، لكنه يث شكواه من خلال المقارنة بغيره، الذين يقلون عنه مكانة وحضوراً ونسباً، فيبطن نقده للملك - الخليفة من خلال المراوغة والالتفاف، قبل أن يستقدم مقترحه اللاحق الذي به يرتقى الفعل، وينتشر السرد ويتعاضم، محققاً في النتيجة مشهداً درامياً مشحوناً بالقول وآثاره وانفعالات الحضور وتردد المرسل - الوسيط، وإصفاء الخليفة، وهلع الشخصية - الهدف. كل ذلك يتحقق في خبر يليق بالجاحظ، لما ينطوي عليه من تشخيص وصراع وسخرية وهزء، فلولا ما يتضمنه طلب المرسل إليه الأساس، أي طلب أبي محمد ابن حرنبار، لما اكتسب «الموقف» هذه الدرامية، وهذه المتعة، وهذه النتيجة. فقوته تكمن في نفسه لآليات الشغب والدسيسة من خلال طلب ميسور لا علاقة له بالمرسل حاضراً، أي المرسل إليه في الأمس، ابن حرنبار. يقول في طلبه:

«أحب أن تبلغ الملك كلمة عنى. قال: هاتها؛ قال: تقول له: أنا صائر إلى ما رسمت، وممثل ما أمرت، بعد أن نقضى لى وطراً في نفسي، قد تقطع عليه نفسي، وذاك أن تنقدم فيقام عبدالعزیز بن یوسف بین اثنين فیصفعانه مائتين، ويقولان له: إذا لم تبذل جاهك لمثلهم، ولا عندك فرج لمكروب، ولا بر لضعيف، ولا عطاء لسائل، ولا جائزة لشاعر، ولا مرعى لمنتجع، ولا مأوى لضييف، فلم تخاطب بسيدنا، وتقبل لك اليد، ويقام لك إذا طلعت؟».

ويقدر ما تحتويه العبارة من استجابة لأمر الملك، وما تلم به من سخرية، فإنها تسرب في داخلها نقدها لذوى الحظوظ والجاه والسلطة عندما يعجزون عن الإبقاء بما تمليه مكانتهم السياسية والاجتماعية، فتكون المفارقة بين ما هم عليه وبين فعالهم. وعندما تنقل العبارة إلى عضد الدولة، فإنها تستزاد بالتوتر، فالملك الخليفة يطلب «هات الجواب».

ويقول ابن شاهويه متردداً حياء:

«الجواب عندك».

فيزداد التوتر، ويكثر التأزم، فالخليفة لا يستكين لمثل هذه الإجابة. فيأمر بالإجابة كاملة، طالباً (الحديث بنفسه) بغيره من «التواني والتكاسل» غير المسموح به، ولهذا يقتزن «السرد» بالحديث، بمعنى الترادف، فكلاهما ينقلان التفاصيل كاملة. يقول ابن شاهويه:

«فكرهت اللجاج، فسردته على وجهه، ولم أغادر منه حرفاً».

أما المعنى بوقع الحديث، شرير هذا الخبر أي عبد العزيز بن يوسف، فإنه:

«يتقدد في إهابه، ويتغير وجهه عند كل لفظة تمر به».

والذي يتيح مثل هذا الخبر للراوية الجديد، أي التوحيدى، أنه يتمدد فيه، ويعيد تكوين الفعل فيه، فالمرسل الأول، أي الخليفة، يتحول إلى مرسل إليه، (هات الجواب)، ثم (هات يا هذا الحديث بنفسه)، بينما يتحول المرسل إليه الأول، أي أبو محمد بن حرنبار، مرسلأً وبثاً، ولم يبق غير الوسيط وكذلك (شرير) الخبر مبقيين على دورهما ووظيفتهما. غير أن الفعل ضرب من الحكى وفن القول: وكلما كان القول مشحوناً بالسبب وغنياً باللغم ومناوراً بالكلمة ومقروناً بالمفارقة وتباينها بين الموقع والسلوك، ومتصلاً بالشخص المعنى وبالواقع، انفجر بقوة أكبر، محققاً نتيجة أوضح على صعيد القول والفعل؛ وهكذا نصغى إلى ما يقوله الخليفة عند الإجابة، عارفاً بما يجرى، عازماً على قرار. فيتأكد القول والفعل.

سرارتنا، واستولى علينا الوسواس، كما يقول الصوفى. أى أن بذرة القلق، سر السرد، قد ظهرت، وكان لابد لها من الفعل والحركة، حتى قروا زيارة الزاهد الأول، وبعده الثانى، آملين أن يروه ساكناً راضياً «بكسرة يابسة، وخرقة بالية، وزاوية من المسجد مع العافية من بلايا طلاب الدنيا» كما كان حالهم، فوجدوه منشوقاً إلى معرفة الأخبار، كما كان حال أبى زكريا من قبله:

«يا أصحابنا ما عندكم من حديث الناس؟ فقد والله طال عطشى إلى شئ أسمع، ولم يدخل على اليوم أحد فاستخبره، وإن أذننى لدى الباب لأسمع قرعة أو أعرف حادثة، فهاتوا ما معكم وما عندكم، وقصوا على القصة بفصها ونصها، ودعوا التورية والكناية، ولولا النوى ما حلا التمر، ولولا القشر لم يوجد اللب».

فذهبوا إلى ثالث الزهاد، أبى الحسن الضريع، فساءل أيضاً فى الشائع من الأخبار وما يتهاوس به الناس؛ وكان أن انقلب المتصوفة إلى «دويرتنا التى غدونا منها مستطرفين كالين» ليلتقوا الشيخ أبى الحسن العامرى، المتصوف الجوال، فنقلوا له ما دار وما كان، مستغربين انهماك الخاصة بأخبار العامة. وكان جوابه:

«أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة وسعة المال ودور المنافع واتصال الجلب ونفاق السوق وتضاعف الربح؛ فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجباية المظماء لتقف على تصاريح قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم... وبهذا الاعتبار يستنبطون خوفاً حكمته، ويطلبون على تنابع نعمته وغرائب نعمته، وما هنا يعلمون أن كل ملك سوى ملك الله زائل، وكل نعيم هير نعيم الجنة حائل...».

أى أن الحكاية الصوفية تبنى حركتها فى ضوء بذرة التمرد أولاً، والمثل ثانياً، والاستجابة للمحيط ثالثاً. كما أن مكونات السردى الأساسى هو جريان الرحلة. ولهذا، كان

ويتسع سبيل التبليغ السياسى حكماً تيسرت لدى الراوى - المتحدث القدرة فى التنوع، ما بين احتجاج وحكاية ورواية.

وهذه المفردات يوردها أبوحيان التوحيدى على لسان الوزير، بعدما ابتدأه بضيق صدره عما يأتية من مسموعات عن العامة:

«وخوضها فى حديثنا، وذكرها أمورنا، وتتبعها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكنون شأننا، وما أدرى ما أصنع بها، وإننى لأهم فى الوقت بعد الوقت بقطع السنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد، لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة، ويقطع هذه العادة» (٤١).

أى أن الوزير عازم على أمر، والراوى يستدعى أسلحته كاملة كما استدعتها شهرزاد من قبل، وكما استدعاها ابن المقفع من خلال الترجمة على لسان الحيوان أيضاً، فيأتيه بمن اعترف له بالحكمة؛ أى بأبى سليمان المنطقى أولاً لا بسبب الحكمة وحدها، ولكن أيضاً لما لديه من «تجربة» وما عرف عنه من «محبة هذه الدولة والشفقة عليها من كل هبة ودبة»، فكلامه مقبول عندما يقول: «الملك لا يكون ملكاً إلا بالرعية، كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك»، داعياً إلى رهاقة العيش وطيب الحياة ودور الموارد وسيادة الأمن والعدل والخير. ومثل هذا الاحتجاج لن يكتمل ما لم يقرنه أبو سليمان بوضع مشابه ينقله عن أيام الخليفة المعتضد والشيخ الثبان الذى يجتمع عنده رؤساء ودهاقون وسراة ويسترق السمع منهم «من خاصة الناس»؛ فيبلغ المعتضد أنهم يخوضون فى «الأراجيف وفنون من الأحاديث». فاستشار وزيره الذى دعاه إلى إحقاق المتهمين وتفريق الآخر ومعاينة مجموعة ودمار أخرى. فما كان من المعتضد إلا أن يتراجع داعياً إياه إلى «حسن المؤازرة ومبذول النصيحة والنظر للرعية الضعيفة الجاهلة»، بدلاً من «قسوة القلب وقلة الرحمة». لكن حكاية المعتضد لا تتعزز إلا برواية الشيخ الصوفى الذى انزل وصحه فى «دورة الصوفية» فى أيام «كان البلد يتقد ناراً بالسؤال والتعرف والإرجاف بالصدق والكذب، وما يقال بالهوى والعصية». أما النتيجة، «فصاقت صدورنا، وخبثت

تحولهم من زاهد إلى آخر، وكل زاهد يؤكد بسؤاله وتنصته وانتظاره حالهم الأولى عندما كانوا يتشوقون إلى الفعل وسماع الأخبار. وبدل أن يأتي اللقاء الأخير نافياً للجولان والتطلع، أي لمسار الرحلة السردية ولسببها الأول، أعاد توزيع الاهتمام ما بين عامة قاطنة ومستاءة، وخاصة تؤكد نضرعها في ضوء عمق وعيها بواقع الحال. وبينما تشير الثلاثية (الاحتجاج والحكاية والرواية - ص ٩٧) عجب الوزير، وتسكن من خاطره، وتعيد صقله ثانية باتجاه حسن الأداء والصبر ونقد الذات والدولة، كما نفترض، فإنها أيضاً تستعيد إلى ما يريد أبو حيان التوحيدي في التعرف بالتصوف والتشوفة، والذين لديهم في الأدبيات ما يقع في «عشرة آلاف ورقة، أو ينيف. ولهذا كان الوزير يقول فيهم: «كم من شيء حقير يطلع منه على أمر كبير»، بعد ما ظن فيهم أنهم: «لا يرجعون إلى ركن من العلم، ونصيب من الحكمة، وأنهم إنما يهذون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم على اللعب واللهو والمجون».

وعلى الرغم من أن المسموعات، من أخبار وأحداث وطرف ونوادر، تشكل وتشغل حيزاً في كتابات التوحيدي، إضافة إلى المقرء من المدون، فإن مجالسه ومشاركاته، العلمية والمعرفية وكذلك الاجتماعية، تتيح له الإتيان بالمشاهد والمواقف التي تكتظ بالأجناس المدخلة على جنس أساسي، فيكون «نصه الجامع»، لاسيما في الصفحات التي تظهر ثانية عند أبي المطهر الأزدى وحكايته عن أبي القاسم البغدادي، مليشا بالفناء والشعر والمقلب والصورة وحركة الشخص وتقلبات الحال وأوضاع الحياة الجنسية.

وهنا يسمى أبو حيان إلى الظهور مشاركاً وحاكياً، شخصية وراوية، فيقول مثلاً بعد الإسهاب في ذكر مشاهد الجوارى والقيان والفلمان والشوارع والمغنين:

«وقد أحصينا - ونحن جماعة في الكرخ - أربعمائة وستين جارية في الجانبين، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، يجمعون بين الحنق والحسن والظرف والعشرة، هذا سوى من كنا لا نظفر به ولا نصل

إليه لعزته وحرصه ورقبائه، وسوى ما كنا نسمعه ممن لا يتظاهر بالفناء وبالضرب إلا إذا نشط في وقت، أو تمل في حال، وخلع العذار في هوى قد حالفه وأضناه، وترنم وأوقع، وهز رأسه، وصعد أنفاسه، وأطرب جلase، واستكتمهم حاله، وكشف عندهم حجابهم، وأدعى الثقة بهم، والاستقامة إلى حفاظهم» (٤٢).

كان ذلك في عام ٣٦٠ هـ، كما يقول.

وهو ينقل في ضوء المشاهدة والمعانية، عن صباية التي هي دون أختها حبابه [صنعة] وحذقاً، وفوقها في الحسن والجمال، لكنه لم يسهب في ذكر تفاصيل حياتهما ونوادرهما، على الرغم من أنه ينقل عن طرب أبي طاهر المقنعي لرؤية علوان غلام ابن عرس، مستفيضاً في ذكر ما يقوله الغلام وما يفعله:

«فلا يبقى من الجماعة أحد إلا وينبض عرقه، ويهش فؤاده [ويذكو طمعاً] ويفكه قلبه، ويتحرك ساكنه، ويتدغدغ روحه» (٤٣).

كما أنه يكون أكثر ميلاً إلى الوصف، واستقراء وضع الشخص في أفعاله وردوده عندما تستميله الحال، فيصف ابن فهم الصوفي مستمعاً إلى جارية ابن المغنى واسمها «نهاية»، وهي تستودع الله في بغداد... فيقول في وصفه:

«فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض، وتمرغ في التراب وهاج وأزبد، وتعفر شعره، وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعض بنابه ويخمش بظفره، ويركل برجله، ويخرق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لكمة [في ساعة]، ويخرج في العبادة [كأنه] عبد الرازي المجنون صاحب الكيل في جيرانك بباب الطاق».

والملاحظ هنا أن التوحيدي يخاطب معارفه «جيرانك بباب الطاق»، عارفاً بالسكان وأحوالهم ومجالسهم، ملماً بأحوال بغداد. ويرغبات الجميع، من متصوفة ونسك

غالباً ما يخفى «رسالة» ما يريد إيصالها حتى عندما يبدو متراجعاً منكفئاً طبعاً.

ولهذا، ليس مستغرباً أن يخاطب أبا الوفاء فى الليلة الثامنة والثلاثين مكتوبة إليه ومنقولة عما دار بينه وبين الوزير، مشيراً إلى احتمالات الافتراق بين مشافهاته مع الوزير وهذه المدونة، لأن «الانساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة»، فيأتى التعميق مرة والتكلف مرة أخرى. أما الضربة الخفية، والعبارة المراوغة، فهى تلك التى تستعيد النص المكتوب منتصراً على لحظة التراجع والخوف والاستجابة التى سادت فى مطلع الكتاب استجابة لتحذيرات أبى الوفاء المهندس وتهديداته؛ إذ يقول التوحيدى:

« ولما كان قصدى فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بدأ من تعميق يزدان به الحديث... ».

فالنص لم يعد مسحوقاً أو تابعاً، بل هو خارج عن مؤلفه، مستقل بذاته، متجاوزاً زمانه، غير هياج إزاء لحظة الرهبة، وغير عابى بالتحذير: فالمؤلف شخصاً هو الضعيف المنكود. أما نصه، مهما بلغت هناته ومشكلاته، فسوف يصمد فاضحاً ومصرحاً، معرفاً بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظرائه، مؤكداً ثانية جدوى الكتابة فى واقع ملئ بالمشكلات والمقالب والأهواء.

وخلعاء، ماراً بأبى سليمان المنطقى عندما يستمع لفناء الصبى الموصلى الذى «فتن الناس وملأ الدنيا عيرة وخسارة وافتضح به أصحاب النسل والوقار».

لكنه يتباعد عن الإسهاب مرات، فيشير إلى طرب ابن حجاج «على غناء فتوة البصرية» وهى «جارتة وعشيقته»، ويقول: «له معها أحاديث، ومع زوجها أعاجيب» وهناك مكائيدات، ورمى ومعايرات. وبذل تقديم هذه فى مسامراته، يتخلى عنها ويكتفى بإيراد الشعر والغناء، وكأنه معنى بإيراد باب الغناء والإيحاء بقدرته فيه؛ إذ يقول:

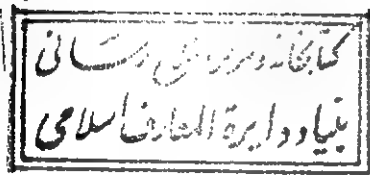
« ولو ذكرت هذه الأطراب من المستمعين، والأغاني من الرجال والصبيان والجواري والحرائر - لطال وأمل، وزاحمت كل من صنف كتاباً فى الأغاني والألحان » (٤٤).

ومهما يكن أمر تفسير ذلك، فإن استراتيجيات السرد لدى التوحيدى تتضمن الاحتجاج والجدل والافتقار والنقل والتضمن والإشارة والتلفيق والإهمال المتعمد. كما أنها تتضمن التصريح والمراوغة، معنية بالكلام وصنوفة أكثر من العناية برسم الشخصوس ومقالب الأحداث، متباعدة عن «سخرية» الجاحظ وقدراته الفريدة فى التسلط على أوضاع الشخصوس ومصائرهم ورغباتهم المعلنه والمكبوتة؛ ولهذا فهو صاحب خبر وحديث، يأتى به للإمتاع وللمؤانسة، لكنه

الهوامش:

- (١) كتاب الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرحه غريبه أحمد أسين وأحمد الزين (طبعة المكتبة العصرية، بيروت)، ج ١، ص ٥.
- (٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢ - ٣.
- (٣) طبعة دار المعارف (ط ٦).
- (٤) مثلاً نلاحظ ص ٥٠ من البخلاء، مصدر سابق.
- (٥) كتابه المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوى (دار نوبقال - الدار البيضاء ١٩٩٣) عن طبعة ١٩٨٣ بالفرنسية، ص ٣١.
- (٦) البخلاء، تحقيق الحاجرى، ص ٤٧.
- (٧) البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضى (دار صادر)، ج ٢، ص ٢٠.
- (٨) البخلاء، ملاحظة الشارح وهامش، ص ٤١، بصدد نسبة الحديث.
- (٩) الإمتاع والمؤانسة، ص ٨.
- (١٠) الإمتاع والمؤانسة، ص ٨.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٨.

- (١٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١ - ٢.
- (١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤.
- (١٤) عن البهان والخبين، وكذلك حواشي الحاجري، ص ٣٠٢.
- (١٥) البهائم والذخائر، ت. أحمد أسين وأحمد صقر، ط ١، القاهرة: التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ١٠٥.
- (١٦) ويوسع الجاحظ في أمر هذا الاقتراح، بين الحديث وبالله وعرضه ومستقبله، فيقول في كتاب الحيوان ما يكون مؤثراً في النشر ومؤدياً إلى ظهور المقامة والنادرة المكتوبة وكذلك المربوات: ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالخفيف للسيف، والخفيف للخياف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضوع الإفصاح، والكتابة في موضع الكتابة... ج ٣، ص ٣٩.
- (١٧) الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) نسخة مصطفى الباني الحلبي، ٣: ٥٣٤ (١٩٣٨).
- (٢٠) الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢٠٤.
- (٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ٣٤ - ٣٨، ٤٤ - ٤٩.
- (٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٢.
- (٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢.
- (٢٤) كذلك، ٤٨ - ٤٩.
- (٢٥) البغلاء، ص ٨.
- (٢٦) الإمتاع والمؤانسة، ٣، ٥٢ - ٥٣، ٥٣ - ٥٤.
- (٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.
- (٢٨) البغلاء، ص ١٤٨.
- (٢٩) نفسه، ٤٩.
- (٣٠) نفسه، ٢٦١ - ٢٦٢.
- (٣١) الإمتاع والمؤانسة، ص ٢٦، ٢٧.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٨ - ٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٢٣.
- (٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.
- (٣٥) نفسه، ٢٢، ٥٠.
- (٣٦) نفسه، ج ٢، ١٦٣.
- (٣٧) نفسه، ج ٢، ١، تقديم الليلة السابعة عشرة.
- (٣٨) البهائم والذخائر، ج ٤، ت. وداد القاضي (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ص ١١١.
- (٣٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٢ - ١٣٣.
- (٤٠) الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ١٤٧.
- (٤١) نفسه، ج ٣، ٨٧ - ٩٧.
- (٤٢) نفسه، ص ١٨٣.
- (٤٣) نفسه، ص ١٧٩.
- (٤٤) نفسه ج ٢، ص ١٨٣، وتجرى مناقشة هذه الإشارات بشكل موسع في كتاب بعد للنشر بعنوان: مجتمعات ألف ليلة وليلة، لكتاب هذا البحث.



الكلام على الكلام

قراءة في فكر أبي حيان الأديبي

عصام بهي*

١ -

من ثم - ثانياً - لابد أن يطوف الباحث بأكبر قدر متاح من كتاباته، ويفحصها بدقة، لمحاولة تشكيل «تصور» لموضوع معين أو للوقوف على آرائه فيه؛ لأنه لن يجد موضوعاً واحداً متكاملًا - إلا في القليل من كتبه - في مكان واحد من كتاباته، بل يجده مبثوثاً في أكثر من مكان، مكرراً بنصه أحياناً، ومضافاً إليه أشياء جديدة في أحيان أخرى، أو متناولاً من زاوية جديدة في أحيان ثالثة.

وهو - ثالثاً - ينسب الكلام في أكثر الأحيان إلى آخرين - ربما كان أبو سليمان المنطقي أكثرهم على الإطلاق - حتى لا يستطيع الباحث - في أكثر الأحيان كذلك - أن يخلص كلاماً لأبي حيان من كلام الآخرين؛ فبيعت مقتنعاً إما بأن كلامهما - الآخرين وأبي حيان - واحد، وهو إنما نقل كلام الآخرين عن اقتناع به «صحته»، وأن رأيهم رأيه! أو أنه مجرد «ناقل» فكر ورأى وليس «صانعاً» لهما؛ إما عن ضعف أو عدم اهتمام!

ولا يستطيع الباحث - بطبيعة الحال، من جهة رابعة، أن يقف عند كلامه في الموضوع الذي يهتم به الباحث

يحاول هذا البحث الاقترب من «رؤية» أبي حيان التوحيدى للأدب، والبحث عن إجابات لأسئلة تتصل بهذه الرؤية في جوانبها المختلفة، وما إذا كانت تشكل - في نهاية المطاف - «رؤية متكاملة» متماسكة الأطراف، أو أنها لا تزيد على أن تكون نتفاً متناثرة من «رؤية».

وتبدو صعوبة مثل هذه المحاولة في جوانب عدة، نجد من المهم الإشارة إليها منذ البداية؛ فهو - أولاً - قد وضع كتبه كلها، أو جلها على أقل تقدير - كما هو معروف - في شكل أسئلة تلقى عليه ممن يسامروهم؛ فيحاول هو أن يجيب عنها. والأسئلة - بطبيعة الحال - تخضع لمزاج السائل ورغباته وميوله واستعداداته، بما يجعلها تقود - في أحسن الأحوال - إلى «الأخذ من كل شيء بطرف» دون إحاطة شاملة كاملة بهذه الموضوعات كلها التي تثيرها، بله العلوم التي تتصل بها هذه الموضوعات.

* كلية البنات ، جامعة عين شمس .

وحده، بل لابد أن يقف عند ما يثبته من آراء متصلة بالفلسفة والكلام والنفس الإنسانية والعلوم المختلفة - ما أمكن ذلك - لاتصالها المباشر أو غير المباشر بآرائه فى هذا الموضوع الخاص. فدون هذه المعرفة العامة، يصعب على الباحث الإحاطة بهذه المعرفة الخاصة، على الأقل لاتصال مصطلحاتهما وجوانب مختلفة منهما معا.

من ثم، فسيكون التركيز - هنا - على الجوانب المختلفة لرؤيته للأدب: منابع إبداعه فى النفس الإنسانية، وسمات جماله وتأثيره، ووظيفته، وفنونه، .. إلى آخر هذه الجوانب - مستضيئين، بقدر ما نستطيع، بجوانب أخرى من «آرائه» على اتصال، مباشر أو غير مباشر، بآرائه، فى موضوعنا.

٢ -

يقول أبو حيان فى مستهل المقابلة الخامسة والعشرين:

«وقال^(١) - أدام الله دولته - ليلة: أحب أن أسمع كلاماً فى مراتب النظم والنثر، وإلى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراعة؟

فكان الجواب: إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكلها، التى تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس، ممكن، وفضاء هذا متسع، والجمال [فيه] مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس ببعضه ببعضه؛ ولهذا شق النحو - وما أشبه النحو بالنطق! - وكذلك النثر والشعر..»^(٢).

ويحتسز أبو حيان قبل الإجابة عن سؤال الوزير - فالإجابة سنأتى بعد هذا النص - بأن الكلام على الأمور التى نتمسك على الشكل والصورة، وهى إما معقولة أو محسوسة^(٣)، يكون سهلاً ميسوراً، بل متسماً متنوعاً؛ أما «الكلام على الكلام» فهو صعب؛ لأنه «يدور على نفسه،

ويلتبس ببعضه ببعضه»؛ يعنى أن «الحديث» الذى سيدلى به، أو «التصور» الذى سيطرحه - ولو أخذ صورة «الرأى» أو حتى «الفلسفة» - لن يكون إلا «كلاماً» / لغة. والموضوع الذى سيدور حوله هذا «الحديث» أو الذى سيكتشفه هذا التصور هو الأدب / النظم والنثر؛ وما هو نفسه إلا لغة. فكأن اللغة / الكلام - هنا - ستكون القاضى والقضية، أو الخصم والحكم، أو العلم وموضوعه. وطبيعى - والأمر كذلك - أن يدور «الكلام» على نفسه، وأن يلتبس ببعضه ببعضه؛ وإذا كانت الصعوبة بارزة فى كل من النحو والمنطق - وكلاهما «كلام على كلام» - فالصعوبة فى الكلام على كل من النظم والنثر غير خافية.

والى هذا التحرز يضيف التوحيدى تحزراً جديداً، يتصل بكثرة ما قاله «الناس» فى هذين الفنين - النظم والنثر - وتنوعه. وبعض ما قالوه أحسن الوصف وأنصف، وبعضه الآخر «خالطه التعصب والمحك»، النابعان من «بعض المكابرة والمغالطة»؛ ولهذا فالكلام فى هذا الموضوع «المتتهى منه غير مطموع فيه، ولا موصل إليه»^(٤).

٣ -

يحدد أبو حيان - فى أول إجابته عن سؤال الوزير - قوى الإبداع أو مصادره فى الإنسان على لسان شيخه أبى سليمان، الذى كان يرى أن «الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما [أن يكون] مركباً منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل..»^(٥).

١/٣

وتبدو «البديهة» فى كلام أبى سليمان مصطلحاً مرادفاً لعدد من المصطلحات الأخرى التى تشيع فى النقد العربى القديم، ربما كان أهمها وأكثرها شيوعاً هو مصطلح «الطبع». والطبع - لغة - يعنى الطبيعة والنفطرة المخلوق عليها الإنسان - الفرد. وفى استخدامات النقد يعنى الطبع استعداداً ذاتياً فى الأديب - الكاتب أو الشاعر أو الخطيب - لا يحتاج إلى التأمل والتفكير، بل يفسده التأمل والتفكير؛ فهو موهبة تنطلق على السجية أو - عند أبى سليمان وأضرابه - على

وهذا التفجير الذاتي، التلقائي، هو الذي يجعل «البديهة» - عندهم - تجرى من الإنسان «مجرى منامه... وحلمه... وغيبته... واتيساطه»^(١٢)؛ أى «مجرى» «الطبيعى» المركوز فى أصل الخلقة، الذى لاسيطرة للعقل الواعى أو الإرادة عليه، كما يحدث فى المنام والحلم، وحين يغيب العقل الواعى والإرادة. ولهذا يتداخل معنى البديهة مع معانى «الخاطر» و«الإلهام» و«الوحي»^(١٣)، التى تصدر نتاجاتها جميعاً هذا الصدور الذاتى التلقائى الذى يفارق الإعداد والتأمل والتجهيز... إلى آخر ما هو من مميزات الروية، كما نرى.

لهذا كله، فليس غريباً أن البديهة - عندهم - «تخكى الجزء الإلهى» من النفس الإنسانية^(١٤)، ذلك الجزء من النفس الهابط - عند الفارابى - من «عالم الأمر، العالم الإلهى»^(١٥)، الذى يحاول «الصعود والفرار من العالم الحسى، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الأجنحة لديه»^(١٦)، مولباً وجهه «شطر عالم الحق»^(١٧)، الذى هبط منه؛ ومن ثم فالبديهة «قدرة روحانية فى جبلية بشرية»^(١٨)، لأنها إلهام، «والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»^(١٩)، من هنا، يأتى «علو» البديهة على عالم الحس وما يعتريه من العوائق وعوامل النقص والفساد؛ فالبديهة «أبعد من معانى الكون والفساد، وأغنى عن ضروب الاجتهاد والاستدلال»^(٢٠)؛ فهى «الحديث» بالمعنى الذى عرفه به الفلاسفة المسلمون، واعتنى به ديكارت، ورأى برجسون أنه «السييل الوحيد لمعرفة المطلق»، و«اتخذ هاملتون وأتباعه من الأسكتلنديين وغيرهم من الأخلاقيين المعاصرين أساساً للأخلاق والإيستمولوجيا، وردوا به على الحسين وأصحاب مذهب المنفعة»^(٢١).

٢/٣

أما الروية فتتصل بـ «الفكر، والتصفيح، والقياس...، والتشيع، والاستمداد، والتوقع»^(٢٢)، وبـ «الاجتهاد والاستدلال»^(٢٣). وهى معايير ترتبط جميعاً - كما هو واضح - بالعقل والمنطق، كما ترتبط بجهد يذل وطاقة تستفرغ.

والعقل عند الفلاسفة المسلمين هو «القوة الناطقة» التى تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، بل هو الذى

البديهة. ولهذا جاء الطبع - عند بعض النقاد - مرادفاً للارتجال. يقول ابن قتيبة:

«والمطبوع من الشعراء من سمح بالشعر واقتدر على القوافى، وأراك فى صدر بيته عجزه، وفى فاتحته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع ووشى الغريزة، وإذا امتحن لم يتلعثم ولم ينزح»^(٢٤).

ويتبع ابن قتيبة هذا الكلام - مباشرة - بحكاية عن ابن مطير الشاعر، وكان عند والى للمدينة، «وإذا مطر جود؛ فقال له الوالى: صفه؛ فقال: دعنى أشرف وأنظر؛ فأشرف ونظر، ثم نزل فقال...» - فإذا قصيدة من خمسة عشر بيتاً، يقول عنها ابن قتيبة: «وهذا الشعر، مع إسراره فيه كما ترى، كثير الرشى لطيف المعنى»^(٢٥).

وهذا أبو حيان نفسه يفرد ليلة من ليالى «الإمتاع والمؤانسة» - هى التاسعة والثلاثون - فى «الجواب الحاضر»، الذى يقوله صاحبه فى موقف عصيب على البديهة ارتجالاً. وكانوا يعجبون بهذا النمط من القول، كما نرى فى كلام الوزير: «يمجبنى الجواب الحاضر، واللفظ النادر، والإشارة الحلوة...» وقول المدائنى: «أحسن الجواب ما كان حاضراً، مع إصابة المعنى، وإيجاز اللفظ، وبلوغ الحجة». «حكى المدائنى قال: قال مسلمة بن عبد الملك: ما من شئ يؤثّر العبد - بعد الإيمان بالله - أحب إلى من جواب حاضر؛ فإن الجواب إذا تعقب لم يكن له وقع»^(٢٦). وتتبع الروايات التى يذكرها جميعاً فى هذا الباب يؤكد هذه الفكرة؛ فكرة أن البديهة تعنى الارتجال الذى ترفده الموهبة والاستعداد الذاتى الفطرى فىمن يرد بهذه الردود التى تفحم المخاطب فلا يحجر معها جواباً.

والبديهة قدرة أو طاقة كامنة فى النفس - أو هى جزء منها - تنتظر الوقت المناسب للتفجر، حين يستثيرها مثير إلى الحركة الذاتية و«الانبجاس» - بتعبير أبى سليمان^(٢٧) - من حيث إن هذه الطاقة الكامنة - البديهة - «شئ ينبعث به [يعنى: بالإنسان] مشتاقاً إلى مطلوبه»^(٢٨)؛ ومطلوبه - هنا - هو التعبير، حتى «كأنه كان حاضراً بنفسه مترصداً لبروزه»^(٢٩).

أبوحيان، أو أبوسليمان - لانعدام أن نجد عكس ذلك؛ أى «أن تكون صورة العقل فى البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس فى الروية ألوح. إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس ونوادير أفعال الطبيعة؛ والمدار على العمود الذى سلف نعته، ورسا أصله» (٢٩).

والأمر، على أية حال، ليس أمر مفاضلة بين هاتين القوتين من قوى النفس، ولا أمر تغليب إحدهما على الأخرى. فالملاحظة التى بدأنا بها هذه الفقرة تؤكد - على الرغم من النص على استثنائية الحالة - إمكان تداخل عمل هاتين القوتين، أو تبادلها مكانيهما، بل سنرى أنه لا غنى لإحدهما عن الأخرى. من ثم فكل من البديهة والروية - عندهم - «على غاية الشرف» (٣٠)؛ وهما - معا - «قوتان إلهيتان» (٣١)، ووجودهما معا ضرورى لكل من الحياة والسعى الإنسانيين؛ يقول أبوسليمان: «... ولا بد من هاتين الحالتين؛ ومن ضعف فيهما فاته الحظ المطلوب فى الحياة، والشمرة الحلوة من السعى» (٣٢). كما أنهما تبدوان متكاملتين تكامل القلب واللسان (من حيث ينطق الشانى عما فى الأول؛ فلا غناء لأحدهما عن الآخر). يقول أبوحيان: إنه ليس «حكم البديهة والروية فى اللسان أظهر من حكمهما فى القلب؛ فإن للقلب بديهة بالسائح، وروية بالاستقرار؛ أحدهما [البديهة/ السائح] فى حيز الهيولى، والثانى [الروية/ الاستقرار] فى حيز الصورة» (٣٣). فكان الخاطر يسقط فى القلب بالبديهة مادة خاماً/ هيولى؛ فيتشكل فيه على هيئة معينة/ صورة، ينقلها اللسان (٣٤).

أما عن وجودهما معاً فى الإنسان، أو تبادلها عليه فى حالات مختلفة؛ فشمّة كلام يفهم منه أن كلا من البديهة والروية لا يمكن أن تتوافر فى إنسان واحد بقوة واحدة؛ «أى لا يوجد إنسان غاية فى البديهة غاية فى الروية؛ لأن إحدى القوتين إذا اشتغلت قمعت الأخرى وحاجزتها عن بلوغ الغاية القصوى» (٣٥). ولا بد أن نفهم - من هذا النص - أن هذا لا يكون للإنسان الواحد فى وقت واحد، إلا على الإطلاق؛ أى أنه فى اللحظة التى تكون بديته فى غاية القوة تغيب عنه رويته، والعكس صحيح. لأن ثمة كلاماً آخر يفهم منه - أولاً - أن القوتين معاً موجودتان فى نفس

يشكل جوهره. فهو «القوة التى بها يعقل الإنسان - على حد قول الفارابى - وبها تكون الروية، وبها يقتنى [الإنسان] العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال» (٢٤). فالعقل يرتبط بالعلم والصناعة، لأنه يرتبط بالإرادة والاختيار. ولهذا فهو يمثل عندهم - بتعبير أبى سليمان - «اليقظة، والانتباه، والشهود، والانتقباض» (٢٥) من حالات النفس (فى مقابل ما رأينا من حال البديهة، التى تمثل عنده: المنام، والحلم، والغيبة، والانبساط). من ثم تكون الروية «ألصق بكمال الجواهر، وأشد تصفية للطبقة من الكدر» (٢٦)؛ ألصق بكمال الجوهر الإنساني/ العقل، وأبعد عن الحسيات التى تكدر الطبقة/ النفس البشرية؛ إذ يرفع العقل النفس عن حمأة هذه الحسيات التى تشوش على النفس جوهر وجودها.

فهل يمكن أن نربط - فى كلام أبى حيان - الروية بالصناعة فى كلام النقاد، كما ربطنا بين البديهة عنده والطبع عندهم؟

أظن ذلك ممكناً. فبالعقل - كما رأينا - يقتنى الإنسان العلم والصناعة؛ أى أن الصناعة مركزها ومنبعها من العقل. يقول أبوحيان عن الصناعة: «... هى قوة للنفس فاعلة بإمعان مع تفكير وروية فى موضوع من الموضوعات، نحو عرض من الأعراض» (٢٧). ولا جدال فى أن «الإمعان والتفكير والروية» جميعاً هى أعمال عقلية.

لكن، يحسن أن نميز هنا بين كل من الصناعة - عند أبى حيان - والصنعة - عند النقاد - من جهة، والتكلف والتصنع والتعمّل، عند الجميع، من جهة أخرى. فإذا كنا سنرى هجوماً شديداً من أبى حيان على «التكلف» (سبقه إليه كثير من النقاد)، فلن نرى معنى سلبياً أبداً للصنعة أو الصناعة عنده (بل أيضاً عند كثير من النقاد المتقدمين) (٢٨)، إلا إذا وصفت الصنعة بأنها رديفة.

٣/٣

يمكن القول - إذن - إن الطبع والفطرة والبساطة هى الغالبة على معنى البديهة، وإن العقل بآلياته جميعاً، بما فيها الصناعة، هو الغالب على معنى الروية. لكننا - كما يلاحظ

النهار بالليل جوعاً، ويبيتون على الطوى، حتى كان الشبح غريباً عندهم، والـرَّعب مذبذباً منهم، والشَّر كثيرٌ فيهم. وقد ترك هذا كله أثره في أجسامهم، التي نقيت من الفضول، وأذهانهم، التي زادت حدةً وصفاء، حتى إن ما وصل إليه غيرهم بالروية وكذَّ الذهن والاستخراج، وصلوا هم إليه ببديهة أو إلقاءً ووحياً؛ لأنه «مركّز في نفوسهم، من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات مميزة».

وفكرة تميّز العرب بحدّة الذهن وجودة القرينة وسرعة البديهة فكرة ملحة على أبي حيان؛ فقد استخدمها كثيراً في موازنته بين العرب والعجم، التي أدار عليها الليلة السادسة من (الإمتاع والمؤانسة)^(٣٩)، مستنداً في هذا إلى كلام لابن المقفع قال في خاتمة عن العرب: «إنهم أعقل الأمم؛ لصحة الفطرة، واعتدال البنية، وصواب الفكر، وذكاء الفهم»^(٤٠). وقال في معرض رده على كتاب الجيهاني في سبِّ العرب، وكان مما قال: «ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطي ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة، ولا الطب ولا العلاج، ولا ما يجري في مصالح الأبدان، ويدخل في خواص الأنفس» - فقال أبو حيان:

«فليعلم الجيهاني أن هذا كله لهم يعني: للعرب بنوع إلى لا بنوع بشري، كما أن هذا لغيرهم بنوع بشري لا بنوع إلهي. وأعني بالإلهي والبشري الطبعي والصناعي...»^(٤١).

٤/٣

ومع هذا كله، فإن أبا حيان يؤكد، على لسان أبي سليمان، أن «الطبيعة» البديهة تحتاج - ضرورة - إلى «الصناعة» الروية، مع أن «الصناعة» تحكي الطبيعة وتروم اللحاق بها والقرب منها، على سقوطها دونها (يعني سقوط الصناعة دون الطبيعة)^(٤٢)؛ فالصناعة إن هي إلا محاولة إنسانية لتقليد الطبيعة، لكنها تظل محاولة قاصرة عن بلوغ ما بلغت إليه الطبيعة من الكمال. وبالرغم من هذا - كما أشرنا - فإن الطبيعة - دائماً - محتاجة إلى الصناعة. خرجت المجموعة يوماً، في صحبة أبي سليمان للتنزه يصحبهم غلام حسن الصوت. فلما غنى، علق أحدهم بقوله: «لو كان لهذا

الإنسان، ثم هما - ثانياً - تتعاقبان عليه؛ إذ «على الإنسان حالات، بحسب المواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة، تعتدل بديهته ورويته فيها، أو يسبق أحدها، ثم يستمر ذلك الاستمرار. ولا يدمر ذلك السبق»^(٣٦)، بل يتغير السابق منهما - كما يفهم من الكلام - بحسب الحالات والمواد الحاضرة والأسباب المؤثرة والقابلة.

بل إن الروية قد تغلب على شعب بأسره، والبديهة كذلك؛ لظروف خاصة، ثقافية وطبيعية واقتصادية، يعيشها هذا الشعب أو ذاك. قال أبو حيان: «سمعت أبا سليمان يقول: نزلت الحكمة على رءوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدي الصين»^(٣٧)؛ لما اشتهر به الروم من الفلسفة، والعرب من البلاغة، والفرس من العاطفة (التصوّف وغيره)، والصين من الصناعات الماهرة.

ونقل عنه أيضاً قوله: «الحرف» الذي يدعى في العربية وينسب إلى الأدب، موزون في العرب. وذلك أن أرضها ذات جذب، والخصب فيها عارض، وهم من - أجل ذلك - أصحاب فقر وضُرٍّ، وربما دفعوا إلى وصال وطى*. وكل من تشبه بهم في كلامهم وطريقتهم وعبارتهم ارتضخ ما هو غالب عليهم من الحرف والإخفاق اللذين عليهما الفهم؛ ألا ترى أن الشَّع غريب عندهم، والرَّعب** مذموم منهم؟ وهذه هي الحال التي فرقت بين الحاضرة والبادية. وقد زادتهم جزيرتهم شراً، لكنهم عوضوا الفطنة العجيبة، والبيان الرائع، والتصرف المفيد، والاقتدار الظاهر؛ لأن أجسامهم نقيت من الفضول، ووصلوا بحدّة الزهن إلى كل معنى معقول، وصار المنطق، الذي بان به غيرهم بالاستخراج، مركزاً في نفوسهم من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات متميزة، بل فشا فيهم كالإلقاء والوحى؛ لسرعة الذهن وجودة القرينة^(٣٨). فكان ما في الجزيرة العربية من ضيق العيش قد أورت أبنائها الفقر والضرر؛ فكانوا يواصلون

* الحرف: قلة المال وضيق الرزق.

** يعني وصال الأيام بالليالي دون طعام، وطى البطن على الجوع.

*** الرعب، هنا، لا معنى لها، وأظنها: الرُّعب والرَّعب، بمعنى النهم وكثرة الأكل. راجع: أحمد رضا: معجم متن اللغة، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، رغب.

كان مُستَمَلَى الكلام من الحجا، فإن درايته ومعرفته بالتمييز، والتمييز لا يكون إلا من «صنعة الصانع» الراسخة في ذهنه. ولهذا أيضاً، فإذا كان الطبع يعمل في جزئيات، فالصنعة تعمل في الكل؛ فعملها، وناتجها، معاً، «تأليف» بين هذه الجزئيات.

أما الاصطلاح فتتصور أنه يقصد به ما تعارف عليه الوسط الذي يدع فيه الأديب، من حيث إنه لا يكتب/ يقول لهذا الوسط فحسب، لكنه - أيضاً - يقول من خلاله أو - على الأقل - من خلال الإطار العام الذي تعارف عليه وسطه: لغة وأغراضا ومعاني وتصويراً... إلخ^(٤٦).

٥/٣

والى جانب كل من البديهة (الطبع/ الموهبة) والروية (العقل/ الصنعة)، ينبعث الكلام أيضاً من «مركّب» منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل؛ أي بزيادة قوة من القوتين أو نشاطها على الأخرى. وهذا «المركّب» هو الكمال، أو الأقرب إليه؛ «لأن الكمال في الوسط [أي: المركّب] لا في الطرف»^(٤٧)، والطرف هو إحدى القوتين بمعزل عن الأخرى.

وهذا «المركّب» هو مجال التنافس بين المتنافسين في مضمار البلاغة، نظماً كان أو نثراً؛ ف «التفاضل الواقع بين البلغاء، في النظم والنثر، إنما هو في هذا الذي يسمى تأليفاً ورصفاً»^(٤٨). والتأليف والرّصف تعبير عن بناء بنية أدبية - شعرية أو نثرية - متماسكة الجوانب، موطّدة الأركان، مع ما قد يكون بين عناصرها من اختلاف وتنوع.

٦/٣

ولكل حالة من الحالات الثلاث - أو منتجاتها، في الحقيقة - ميزة أو فضيلة، ولكل منها عيب كذلك. «فضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى»؛ أي يكون خالصاً من «شوائب التكلف وشوائب التعسف»^(٤٩). «وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى»، يعني أنه أكثر عطاء للنفس - من طريق العقل - وإقناعاً لها. «وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى»^(٥٠)؛ لأنه يفي بحق كل من البديهة والروية معاً، ويبرز فضيلة كل منهما، وينفي عيبها.

من يخرجَه ويعتني به، ويأخذه بالطرائق المؤلفة والألحان المختلفة، لكان يظهر أنه آية، ويصير فتنة؛ فإنه عجب الطبع، بديع الفن، غالب الدين والشرف»^(٤٣). فقال أبو سليمان، بعد حيرتهم في المسألة:

«إن الطبيعة إنما احتاجت إلى الصناعة في هذا المكان، لأن الصناعة هاهنا تستملى من النفس والعقل، وتملى على الطبيعة. وقد صح أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس؛ تقبل آثارها وتمثل أمرها، وتكمل بكمالها، وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها، وترسم بالقائها*.

والموسيقى حاصل للنفس وموجود فيها على نوع لطيف وصنف شريف. فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مواتية، وآلة منقادة، أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس لبوساً مؤنفاً، وتأليفا معجباً... وقوته [الموسيقار] في ذلك تكون بمواصلته النفس الناطقة»^(٤٤).

فالنفس - هنا - فوق الطبيعة، مكانة وقدرة؛ ومن ثم فهي قادرة على أن تملى إرادتها على الطبيعة، وأن توجهها كيف تشاء. ووسيلة النفس إلى هذا هي الصناعة؛ أي أن الصناعة - ومكانها العقل، كما رأينا - هي الواسطة بين النفس والطبيعة، أو هي تجلّي إرادة النفس في التأثير على الطبيعة. وهو ما يتجلّى - هنا - في صنعة الموسيقار، ويتجلّى - في مجال الأدب/ الكلام - في صنعة الأديب، فالكلام - عنده «مركّب من اللفظ اللغوي، والصّوغ الطباعي، والتأليف الصناعي، والاستعمال الاصطلاحي؛ ومستحلاه من الحجا، ودرية بالتمييز، ونسجه بالرقّة»^(٥١). فهنا يتعاون: الطبع والصنعة والاصطلاح في إنشاء العمل الأدبي؛ من حيث تنشأ الشرارة الأولى للإبداع من الطبع / البديهة/ الموهبة، لكنها - إذا لم تصادف وسطاً مستعداً لاستثمارها - سرعان ما تخمد وتخبو؛ وهذا الوسط المستعد هو الصنعة/ الروية، التي تستثمر هذه الشرارة في إيقاد ناز الإبداع الهادئة. ولهذا، فإذا

* الفاعل المستتر - في الجملة السابقة جميعاً - عائد إلى الطبيعة، والضمير البارز (ها) عائد إلى النفس.

١/٤

وإذا كان اللفظ موصوفاً - هنا - بالركة، فليست هذه الصفة هى الوحيدة التى يحتدح بها أبو حيان اللفظ؛ ففى معجمه المادح للفظ أنه: خفيف لطيف^(٥٣)، وبرئ من الغريب، وقريب ومتناول^(٥٤)، وموفق، ومتخير، وخلوب، وحر، ورشيق.

وكما هو جلى، فهى صفات قد تعود إلى سهولة النطق وحسن الوقع على الأذن لتلاؤم حروفه فى بنى الكلمة (الركة والخفة واللطف والرشاقة)، ومن ثم فهو لافى (خلوب)، وهو لاصق بالأذهان لا يحتاج إلى طول تفتيش عن معناه (برئ من الغريب، وقريب، ومتناول فى الوسط الثقافى والإبداعى، بطبيعة الحال، لا على ألسنة العامة!)، وممتاز على غيره بهذه السمات جميعاً، وبأداء المعنى بدقة، حتى أنه يتخير، ثم هو - قبل هذا كله، ويعدّه - عريق فى عربيته؛ فهو حر.

وفى المقابل، فإن أبى حيان يصف اللفظ، فى معرض التهجين والذم، بصفات هى عكس هذه التى أشرنا إليها. فهو، مثلاً، يذكر أن علياً بن عيسى الوزير يقرظ تناول قدامة بن جعفر للنثر - فى كتاب له - «بجميع ما فيه وعليه بما لم يشركه فيه أحد من طريق اللفظ والمعنى»^(٥٥)، لكن أبى حيان - بعد اطلاعه على الكتاب - يعيبه - أو يعيب قدامة! - بأنه «هجين اللفظ»^(٥٦)؛ أى لفظه ليس عربياً خالصاً، أو أنه قبيح. ومن هذه الصفات الدامة - كذلك - تتبع الوحشى (المفرط فى الغرابة، البعيد تماماً عن الاستعمال والتوقع) والجاسى (الجاف الخشن) من اللفظ... إلخ^(٥٧).

٢/٤

وقد وصف المعنى - فى كلام أبى حيان - باللطف؛ يعنى البساطة والسهولة. أما أبوسليمان فيعرف البلاغة بأنها «الصدق فى المعانى مع اختلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرى الملاحة المشاكلة برفض الاستكراه ومجانبة التعسف»^(٥٨). ويهمننا من هذا التعريف - هنا - وصفه المعانى بالصدق؛ ما معناه؟

«وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما [أى نصيبه من كل واحدة منهما]: الأغلب والأضعف»^(٥٩).

فإذا غلبت البديهة على المركب غلب عليه عيبها، أى ضعف صورة العقل؛ وإذا غلبت الروية ضعفت صورة الحس. ولا بد أن يكون كمال المركب - كما أشرنا من كلامه - فى الوسط بينهما؛ أى فى استخدام كل منهما فى موضعها اللائق بها، وفى تعاون وتفاعل مع القوة الأخرى. وحينئذ سيتفوق المركب - ومنتجاته - على أى من عنصريه ومنتجتهما.

٤ -

وفى ختام الليلة نفسها التى بدأنا بها - الخامسة والعشرين من ليالى «الإمتاع...» - والتى يوازن فيها أبو حيان بين النظم والنثر، يقول:

«وفى الجملة، أحسن الكلام ما رقى لفظه، ولطف معناه، وتلاؤم رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ خلق، وإذا خلق أسف؛ أعنى: يسعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف»^(٦٠).

فأبو حيان يجعل من صفات الكلام الحسن: رقة اللفظ، ولطف المعنى، ثم تأتى «الصورة» الجامعة لهما، سواء أكانت شعراً أم نثراً؛ ولهذه «الصورة» بدورها صفات، ذكر منها هنا: تلاؤم الرنق، واقتراب كل من الفنين أحدهما من الآخر أو استفادته منه، ثم أن يكون الكلام أقرب إلى ما نسميه بـ «السهل الممتنع». هذه الأركان الثلاثة - إذا شئنا التعبير - هى التى تمثل - عند أبى حيان - «حسن الكلام» أو - إذا شئنا - «البلاغة».

من طريف ما يرويه أبو حيان أنه:

«جى يوما بحضرة أبى سليمان حديث أحكام النجوم، فقال: من طريف ما ظهر لنا منها أنه ولد فى جبرنى ابن نبانة [السعدى، الشاعر ٣٢٧هـ - ٤٠٥هـ]؟ فقيل لى: لو أخذت الطالع؟ فأخذته وعرضته على على ابن يحيى؛ فعمل وقوم؛ فقال لنا فيما قال: هذا المولود يكون أكذب الناس! فتمعننا منه؛ فدارت الأيام حتى ترعرع الغلام وبلغ، وخرج شاعرا، كما ترى، ممدودا فى عصره. ثم أنشدنا له مستحسناً...» (٥٩).

ولا يُظن فى أبى سليمان، وهو فى مجلس علمه، أنه يستحسن كذبا! بل هو يسأل فى هذا، يوما، سؤالا مباشرا؛ إذ سأل أبو زكريا الصيمرى أبى سليمان، وقد عرف لهم البلاغة، على ما أشرنا: «قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجا عن بلاغته؟ فقال: ذلك الكذب قد ألبس لباس الصدق، وأعير عليه حلة الحق، فالصدق حاكم. وإنما رجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المذهب للأغراض، المقرب للبعيد، المحضر للقريب» (٦٠). فالصدق والحق - عند أبى سليمان - واحد، لكن «صورتيهما» تختلف من مجال إلى مجال آخر، فمجال «الصورة العقلية» وطبيعتها يختلفان - ضرورة - عن مجال «الصورة اللفظية» وطبيعتها، كما نرى عند أبى حيان، وأبى سليمان نفسه.

فـ «الصورة العقلية» هى نتاج جهد العقل فى الوصول - أو محاولته الوصول - إلى الحقيقة؛ فالعقل «يعلم حقيقة الشئ على ما هو عليه، ولا يقبل من الحس حكما، ولا يحتكم إليه أبدا» (٦١)؛ ذلك أن الحس «عامل من عمال العقل» (٦٢). ولهذا يرتبط العقل / الفكر بالروية، فى حين يتجنح البدئية إلى الحس (٦٣).

أما «الصورة اللفظية»، وهى «مجموعة بالآلة التى هى الأذن»، فإما أن تكون عجماء أو ناطقة، لكنها - على الحالين - بين مراتب ثلاث:

«إما أن يكون المراد منها تحسين الإفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام، وعلى الجميع [تحقيق الإفهام أو تحسينه] فهى موقوفة على خاص مالها فى بروزها من نفس القائل، ووصولها إلى نفس السامع. ولهذا الصورة، بعد هذا كله، مرتبة أخرى إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقى، فإنها حينئذ تعطى أمورا ظريفة؛ أعنى أنها تلذ الإحساس، وتلهب الأنفاس، وتروح الطبع، وتنعم البال، وتذكر بالعالم المشوق إليه، المتلهف عليه» (٦٤).

ويمكن القول - بحسب اجتهادنا فى فهم النص - إن مرتبة «تحقيق الإفهام» خاصة بالعقل وعمله، وإن مرتبة «تحسين الإفهام» خاصة بقوى الإبداع الأدبى، التى لا تعمل فى مجال الإفهام - أو لا تعمل فيه فقط - بل جل اهتمامها ينصب على «التحسين»؛ تحسين «رسالتها»، سواء أكانت مدحا أم ذما، لبلوغ أقصى تأثير لها فى نفس السامع (٦٥). ولعل هذا ما دعا أبى حيان - فى معرض دفاعه عن «البيان» - إلى الاستشهاد بحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أكثر من مرة فى كل من (الإمتاع) و(أخلاق الوزراء)؛ إذ يروى أنه - صلى الله عليه وسلم - سأل عمرو بن الأهتم التميمى عن الزبرقان بن بدر فمدحه؛ فقال الزبرقان: يا رسول الله، إنه ليسلم منى أكثر من هذا، ولكنه حسدى؛ فهجاه عمرو، ثم قال: «... وما كذبت فى الأولى، ولقد صدقت فى الأخرى، ولقد رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أسوأ ما علمت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكما» (٦٦). وواضح أن السحر - فى حديث الرسول - ينصرف إلى ما فى «البيان» من قدرة على التأثير فى النفس، سواء كان مادحا أو ذاما. وقد عرف أبو سليمان ما سماه «بالسحر العقلى» بأنه «ما بدر من الكلام المشتعل على غريب المعنى فى أى فن كان» (٦٧). والسحر عنده أربعة أضرب، أولها «السحر العقلى» وآخرها «السحر الإلهى»، وهو ما يبدو من الأنفس الكريمة الطاهرة باللفظ مرة، وبالفعل مرة (٦٨)، وأظن «البيان» داخلا فى هذا «السحر الإلهى»

وإن أشعر بيت أنت قائله

بيت يقال، إذا أنشدته: صدقاً. (٧٠)

فأبو حيان يبنى دفاعه عن الشعر - من وجهة نظر الصدق والكذب - على أنه والنثر من باب واحد؛ فكلاهما كلام، وإن اختلفت الصورة. من ثم فليس الصواب والحق لاصقين بأحدهما دون الآخر، كما أن الباطل والكذب ليسا مردولين في أحدهما مقبولين في الآخر؛ فالحق حق، وهو مقبول في نظم أو نثر، والباطل باطل، وهو مردول في أيهما. وإذا كان الشعر والنثر صورتين للكلام، فالحق والباطل صورتين للمعنى. وكل من صورتى الكلام قابلة لأى من صورتى المعنى. وهى صورة من التفرقة الشهيرة فى الفكر العربى والإسلامى بين اللفظ والمعنى (٧١).

غير أن الأمر - فى مجال الفن - ليس بهذه البساطة؛ إذ ثمة «صورة لفظية» - فى المرتبة الثالثة - لا تؤكد المبانيّة مع «الصورة العقلية» فحسب، بل تؤكد - أيضاً - صعوبة الحكم بالصدق والكذب العقلين أو الأخلاقيين، هى مرتبة امتزاج «الكلمة» بـ «الموسيقى». ففى هذه المرتبة لا يلتذ الإحساس وتلتهب الأنفاس، ويتروح الطبع، وينعم البال؛ فحسب، بل إن المرء يتذكر بها «العالم المشوق إليه، المتلهف عليه»؛ «العالم العلوى الذى هبطت النفس منه وإليه تصعد» (٧٢).

وإذا كان المقصود بهذه المرتبة الغناء والموسيقى، كما هو صريح فى الكلام. فلا نظن أن هذا يمنع من اتصال الأدب بها، بخاصة الشعر. فالشعر «كلام منظوم»؛ أى بنية تتشكل على الأوزان الموسيقية المعروفة للشعر. وارتباط اللفظ فيه بالموسيقى هو الذى يجعله - بطبيعته - قابلاً للحن والغناء. قال السلاّمى، فيما نقل أبو حيان:

«من فضائل النظم أنه لا يغنى ولا يحدى إلا بجسيده، ولا يؤهل للحن الطنطنة* ولا يحلّى بالإيقاع الصحيح غيره؛ لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتغال

* حكاية صوت الطنطور ومثله.

الذى يبدو.. باللفظ». والشعر - بطبيعة الحال - لا يتخلف عنه فى هذا، بما هو - فى كلام الرسول، صلى الله عليه وسلم - متصل بالحكمة، وهى أعلى مراتب الكلام إقناعاً وتأثيراً فى وقت واحد.

بل إن فى بعض كلام أبى حيان ما يظن منه أن الناس قد تبرئ النثر من الكذب، لكنها لا تبرئ منه الشعر؛ حتى ليكاد الشعر أن يكون ألصق بالكذب منه بالصدق. يسوق أبو حيان هذه التهمة على لسان الوزير ابن سعدان فيقول، فى كلام طويل: «فإن قلت: هؤلاء شعراء، والشعراء سفهاء، ليسوا علماء ولا حكماء، وإنما يقولون ما يقولون والجشع باد منهم، والطمع غالب عليهم، وعلى قدر الرغبة والرغبة يكون صوابهم وخطأهم؛ ومن أمكن أن يزحزح عن الحق بأدنى طمع، ويحمل على الباطل بأيسر رغبة، فليس ممن يكون لقوله إثناء [ثمره وقيمة]، أو لحكمته مضاء، أو لقدره رفعة، أو فى خلقه طهارة» (٦٩). ثم يرد أبو حيان على هذه التهمة، أولاً، بالاستشهاد بحديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، المار ذكره، ثم يقول:

«وكيف لا يكون ذلك كذلك وفيه [أى: فى الشعر] مثل قول لبيد:
إن تقوى ربنا خير نفل

ويأذن الله ريشي وعجل
والشعر كلام وإن كان من قبيل النظم، كما أن الخطبة كلام وإن كان من قبيل النثر. والانتشار والانتظام صورتان للكلام فى السمع، كما أن الحق والباطل صورتان للمعنى... وليس الصواب مقصوراً على النثر دون النظم، ولا الحق مقبولاً بالنظم دون النثر؛ وما رأينا أحداً أغضى على باطل النظم واعترض على حق النثر؛ لأن النثر لا ينتقص من الحق شيئاً. وما أحسن ما قال القائل:

وإنما الشعر لب المرء يعرضه

على المجالس إن كيساً وإن حمقاً

والحديث عن هذا المركب/ الكلبي لابد أن يكون - ضرورة - حديثاً عن كل من الشعر والنثر، والموازنة بينهما، وما يحسن في كل منهما ويسوء.

■

الملاحظة اللافتة في كل ما كتبه أبو حيان عن الشعر أنه كثيراً - إن لم يكن دائماً - ما يستخدم مصطلح «النظم» للدلالة على «الشعر» دون تفرقة على الإطلاق؛ إذ يبدو أن هذه التفرقة الاصطلاحية لن تنشأ إلا فيما بعد.

وعلى أية حال، فلا نكاد نجد تعريفاً جامعاً للشعر/ النظم، فيما بين أيدينا من كتابات أبي حيان، إلا هذا «الحد» الذي ساقه أبو حيان عن العامري حين سئل عن الشعر، فقال:

«كلام مركب من حروف ساكنة ومتحركة، بقواف متواترة، ومعاني [كذا!!] معادة، ومقاطع موزونة، ومتون معروفة» (٧٥).

والحد/ التعريف، كما هو واضح، شكلي، لا يشير إلى أكثر من أنه ألفاظ (مبنية) بطبيعتها على متحركات وسواكن، لابد أن تكون - في الشعر - متممة في ترتيبها مع ترتيب متحركات الوزن الشعري وسواكنه، ثم مقاطع (وحدات صوتية، لفظية وعروضية معاً)، ومتون، وقواف. وكلها دالة بطبيعة الحال على معان، توصف بأنها معادة؛ أي مكررة، كما أشرنا من قبل.

والحقيقة أن وقفات أبي حيان - ورجال حلقته - كلها بإزاء الشعر لا تزيد على رصد هذه العناصر في الشعر/ النظم. فقد روى يوماً في مجلس أبي سليمان بيتين لابن محارب الفيلسوف يقول فيهما:

صدف عن الدنيا على حبي الدنيا

ولابد من دنيا لمن كان في الدنيا

وأدفعها غنى بكفى ملالة

وأجذبها جذب الخادع بالأخرى

فقال أبو سليمان: «هذا كلام رقيق الحاشية، حسن

الطالع، مقبول الصورة، يدل على ذهن صاف، وقريحة

الوزن والنظم عليها... والغناء معروف الشرف، عجب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع في معاينة الروح، ومناغة العقل، وتنبية النفس، واجتلاب الطرب، وتفريج الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وإدكار العهد، وإظهار النجدة، واكتساب السلوة، وما لا يحصى عدده» (٧٣).

أي ما لا يحصى عدده من الآثار!

فالكلام على امتزاج الشعر بالموسيقى، هنا، صريح ومباشر. فلا قوام للشعر بغير الموسيقى؛ موسيقاه الخاصة بطبيعة الحال؛ فـ «الحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتغال الوزن والنظم عليها» ويظل قابلاً للألحان؛ فهو غناء - بتعبير الفلاسفة - بالقوة أو بالفعل! أما الألحان فلا قيام لها - عنده - بغير الشعر؛ فالشعر هو الذي «يؤهل للحن الطنطنة، ولا يحلّ بالإيقاع الصحيح غيره».

وهنا لا مجال لذكر العقل - إلا بالمناغاة! - أو الإقناع العقلي؛ فالمعجم الذي يستخدمه كل من أبي سليمان - في حديثه عن «المرتبة الثالثة» من مراتب الصورة اللفظية - والسلمى - في حديثه عن «الغناء»؛ شرفه المعروف، وأثره العجيب، وقدره المميز، ونفعه الظاهر... إلخ - هو معجم أوثق اتصالاً بالنفس وحالاتها الحسية وما فوق الحسية، وصولاً إلى الروح وأشواقها، مروراً بنعيم البال، والسلوة، وتفريج الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وإدكار العهد، وإظهار النجدة... وما لا يحصى عدده من الآثار - كما أشرنا - المتصلة بالنفس والروح، التي تملو - ضرورة - على الحكم بالصدق والكذب.

٢/٤

أما «المركب»، وهو الكلام الجامع للفظ والمعنى معاً، والذي يمكن أن يكون «نظمًا» أو «نثرًا»، فهو «لبّ الموضوع» - إذا جاز التعبير - لأننا نقف - هنا - أمام «النص» نفسه، بكلّيته التي هي «جوهر محيط بالأجزاء» (٧٤)؛ والأجزاء - هنا، كما رأينا - هي كل من اللفظ والمعنى.

فيكون واضحاً: كنيته لطيفة، وتصريحه احتجاجاً. ثم تأتي المؤاخاة والموامة وما قد يشتم منهما من معنى الوحدة، لكن اللفظين ليسا دالين عليها إلا من بعيد، بخاصة وأنهم كثيراً ما ينفون الوحدة عن الشعر، حتى إن المحتجين على شرف النثر يستندون إلى أن الوحدة فيه أكثر وأظهر^(٨٧).

إذاً ألقينا نظرة على طريقة «استخدامه» الشعر أو إيراد له، لوجدناه يسوقه استشهاده على فكرة أو رأى^(٨٣)، أو على حكم لغوي أو نحوي^(٨٤)، أو على خلق وعادة^(٨٥). وقد يسوقه فكاهة أو عبرة، أو مجرد أنه جزء من حكاية.. وهذا أكثر وروده.

وعلى أية حال، فيمكن - هنا - أن نردد قول أبي سليمان - وكان يقول الشعر - عن قرصهم - أي الفلاسفة والمتكلمين - للشعر؛ إذ قال:

«الإقلال من هذا الباب أولى بنا؛ فلسنا من أهل هذا الفن، وسمة التقصير لائحة علينا، ودالة على نقصنا، وإن خفي ذلك بنظرنا؛ لأن الإنسان عاشق نفسه، وليس بمؤاخذاً على نقصه»^(٨٦).

أقول إننا يمكن أن نحكم الحكم نفسه على «رؤيتهم» الشعر، وليس فقط على ما يقرضونه منه!

أما الفن الذي برز فيه أبو حيان، إبداعاً ونظراً، بلا جدال، فهو النثر. فالنوحيدى الكاتب محفوظ المكانة عند دارسيه. وهم، وإن كانوا يبرزون تأثره بالجاحظ وإعجابه به وبأسلوبه المزدوج^(٨٧) - (وأبو حيان نفسه لا ينكر هذا، بل يصرح به)^(٨٨) - فهم لا ينكرون عليه عبقريته، وقدراته الذاتية الفذة، وثقافته العميقة المتنوعة التي تجعله يكتب في القضايا الفلسفية بالمقدرة نفسها التي يكتب بها أحاديثه «وحكاياته» ومواقفه مع معاصريه التي كانت تثير فيه أشد مشاعر الغيظ والحسد^(٨٩).

في مفتتح «الإمتاع والمؤانسة» يضع أبو حيان على لسان الوزير أبي عبد الله العارض كلاماً يصف به ما ينبغي أن يكون عليه «كتابه»؛ فيقول:

شريفة، واختيار محمود، وذهن ناصع، ورأى بارع^(٧٦). ولا ندري؛ أيجد أبو سليمان في تعليقه أم يجامل؟ فالببيت الأول - بلا جدال - شديد السخافة بتكراراته المملة «الدنيا أربع مرات، عن - على في الشطر الأول، من - من في الشطر الثاني»؛ أما البيت الثاني فقد يستحق ما قاله أبو سليمان، أو بعضه على الأقل؛ لأن الشاعر فيه «يصور» المعنى ويجسده، وهو مالم يلتفت إليه أبو سليمان أو أبو حيان.

ويرى التوحيدى بيتين عارض بهما يحيى بن عدى خالداً الكاتب في بيتين له، ثم قال: «وانقذ أصحابنا عنه بالضحك والتعجب. انظر كيف سلب الفاضل توفيقه في وقت مع البصيرة الثاقبة بالعلم!... قد دل شعره على ركاكته في هذا الفن، والستر عليه أحسن بنا»^(٧٧). وهو تعليق عام لا يسوق إلا حكماً بعدم التوفيق.

وقد يحكم على شاعرنا حكماً عاماً، كذلك، كأن يقول - كما رأينا - عن ابن نباتة إنه «شاعر.. معدود في عصره»، أو عن البديهي إنه «كان غسيل الشعر، سريع القول»^(٧٨)؛ أي لا يستطاب كلامه^(٧٩)، لأنه يتسرع في قول الشعر ولا يتأنى حتى ينضج. وينقل عن المبرد قوله في أبي تمام والبحترى: «أبو تمام يعلو علواً رفيعاً، ويسقط سقوطاً قبيحاً، والبحترى أحسن الرجلين نمطاً وأعذب لفظاً»^(٨٠).

فهو في الحالين، سواء كان مادحاً أو قادحاً، وسواء كان أمام نص مفرد أو شاعر، لا يحلل ولا يسوغ للأحكام التي يطنقها.

وعلى أية حال فيمكن أن نقول إن ما يجمع «رؤيتهم» للشعر قول أبي سليمان عنه:

«فأما بلاغة الشعر فأن يكون نحوه مقبولاً، والمعنى من كل ناحية مكشوقاً، واللفظ من الغريب بريئاً، والكناية لطيفة، والتصريح احتجاجاً، والمؤاخاة موجودة، والموامة ظاهرة»^(٨١).

فهو يؤكد على براءة اللفظ من الغريب، وأن يكون التركيب مقبولاً نحوياً (اللغة، مفردة ومركبة). أما المعنى

واللحديث - قبل هذا كله وبعده - «معنى» ينبغي حفظه، وقوام به يتماثل؛ فقد يخل الحذف بالمعنى، ويخرج التطويل إلى الهذر؛ ففكرة الكلام تقلل من المعنى أو القيمة، وكذلك حذف ما هو ضروري لا يقوم المعنى إلا به. فالمعنى أساس لا ينبغي للفظ أن يهدمه، كما أن اللفظ ضرورة، ولا ينبغي للمعنى أن يحور عليه. يقول الوزير - أو أبو حيان: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ»^(٩١)، بل من الضروري الموازنة بينهما.

والهدف من الحديث - أولاً وأخيراً - هو الإمتاع والإفادة؛ الإمتاع بالحديث كله، وللجوارح كلها، حتى السمع؛ فاللفظ ينبغي أن يكون «خفيفاً لطيفاً»، والإيماء ينبغي ألا يكون فيما «يكون الإنصاح عنه أحلى في السمع»، ما لم يكن الإيماء أو الكناية ضرورية، كما أشرنا. ومع هذا كله فينبغي أن يكون الحديث مفيداً «من أوله إلى آخره»؛ ليكون كما قال عمر بن عبدالعزيز: «إن في المحادثة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب»^(٩٢).

هذا المثل الأعلى الذي يصوره أبو حيان على لسان الوزير هو المثل الأعلى للكتابة/ الحديث أو الحديث/ الكتابة - إذا جاز التعبير! - التي غلبت على كثير من كتب الأدب والأخبار في التراث العربي الإسلامي، والتي دفع إلى كتابتها تقديمها في مجلس من مجالس الخلفاء أو الوزراء أو غيرهم من الكبراء، أو أمل تقديمها في مجلس من هذه المجالس، أو لأنها دونت في مجالس علم من أفواه أصحابها مباشرة وهم يلقونها.

ومع هذا، فإن للكتابة عند أبي حيان فنوناً أخرى، ولكل فن من هذه الفنون بلاغته، كما أن للحديث، كما رأينا، بلاغته.

من هذه الفنون: الخطابة، وبلاغتها في أن «يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبية، والسمع عليها مستولياً، والوهم في أضعافها سابحاً؛ وتكون فقرها قصاراً، ويكون ركايتها شوارد الإبل»^(٩٣). فالخطابة مواجهة مباشرة مع الناس تستهدف بلوغ هدف معين عندهم؛ قد يكون إثارة وتحسيساً؛

«... وليكن الحديث، على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه، مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصدراً، والتعريض قليلاً سيراً؛ وتوخ الحق في تضاعفه وأثنائه، والصدق في إيضاحه وإثباته؛ واتق الحذف المحل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه؛...»^(٩٤)، واقتصد إمتاعاً بجمعة نظمه ونثره، وإفادته من أوله إلى آخره؛ فعمل هذه الثقافة تبقى وتروى، ويكون في ذلك حسن الذكري. ولا تومي إلى ما يكون الإنصاح عنه أحلى في السمع، وأعذب في النفس، وأعلق بالأدب؛ ولا تفصح عما تكون الكناية عنه أستر للعب، وأنفى للريب»^(٩٥).

ولنلاحظ - هنا - أن الكتابة ليست أصلاً، وإنما الأصل هو «الحديث» والمشافهة؛ ولهذه تقاليدها التي نلقى بظلالها - كما سنرى - على «الكتابة»، حتى تصبح الكتابة حديثاً، والحديث كتابة. وإذا كان الوزير - أو أبو حيان - يلتفت إلى البقاء والذكوري، فوسيلته إلى ذلك «الرواية» لا «الكتابة»، أو الرواية ولو كانت مكتوبة ومدونة.

والحديث - أولاً - لا بد أن يكون متباعد الأطراف، مختلف الفنون؛ لأن بقاء الحديث في موضوع واحد أو فن بعينه داعية ملال وضجر. وهو - ثانياً - يأخذ شكل «الرواية» المتعارف عليها في الثقافة العربية الإسلامية، التي استمدت تقاليدها من رواية «حديث» الرسول، صلى الله عليه وسلم - من انقسام الحديث إلى مستبين - يوصف، هنا، بأنه «تام بين» - وسند، عال متصل. كما ينبغي أن يكون الحديث - ثالثاً - واضحاً، بيناً؛ فهو «مشروح»، و «التصريح غالب متصدر، والتعريض قليل»، إلا أن يكون في الحديث ما يخل بأداب المجلس أو يعيبه أو يفتح باب الأقاويل فيه؛ حينئذ تكون «الكناية» ضرورة، واستخدامها لا يخل بشروط الحديث، بل يكون استخدامها «أستر للعب، وأنفى للريب».

وعلى المحدث - رابعاً - أن يتوخى الحق فيما يورده من حديث أو خبر، مستعيناً بالصدق في إيضاحه وإثباته.

لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية والعبارة شاعرة» (٩٩).

فالمثل - كى يشيع - ينبغى أن يكون فى أقل حيز ممكن من الكلام (يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً)، وأن يأخذ من الشائع بقدر ما يستطيع (الصورة محفوظة، والعبارة سائرة)، ومفزاة مكشوف تماماً (يكون المرمى لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية). وهذا كله لا يتوقف عند «صياغة» المثل فقط، بل هو ألزم فى الاستشهاد به فى المواقف المماثلة (وربما كان الغرض الأخير، الاستشهاد بالمثل، هو المقصود من الكلام، ولا ينفى هذا الغرض الأول، الصياغة أو الصك).

ويضيف أبو سليمان إلى هذه «البلاغات» الثلاث: «بلاغة العقل»، ونظن أنه يقصد إحسان العقل ببلغ أفكاره، وذلك بأن يكون:

«نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ وتقفيه الحروف، وتكون البساطة فيه أبلغ من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً فى عرض السنن، والمرمى يتلقى بالوهم لحسن الترتيب» (١٠٠).

والكلام فى معظمه يدور حول مرعة توصيل «المفهوم» بأسر السبل؛ المفهوم المؤدى فى بساطة، يكون أسبق إلى النفس من المسموع فى الأذن (وهى مبالغة لا بأس بها!)، وهو ملحوظ فى عرض الطريق، ويتلقى بالوهم لحسن الترتيب. وحبثت تكون أية زيادة فى الأداء أو رغبة فى تجميله (ترصيع اللفظ، وتقفيه الحروف، والتركيب) عوامل تعوق لهذا الأداء البسيط السهل الذى يبلغ هدفه من أقصر طريق.

وأما بلاغة البديهة فأن يكون انحياس اللفظ لللفظ فى وزن انحياس المعنى للمعنى، وهناك يقع التعجب للسامع؛ لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به، كمن يعثر بمأمله فى غفلة من تأمليه... (١٠١).

فالبديهة تقع على ما يبحث عنه السامع، لكنه لا يأمل فى العثور عليه فتقدمه هى - البديهة - إليه؛ فتكون

نخوياً وتهديداً؛ ترغيباً وتشويقاً.. إلخ. ولهذا فمساحة الإقناع فيها ضيقة بعامة، والأساس فيها هو «التأثير». ولبلوغ هذا الهدف - التأثير - يغلب على الخطابة: قرب اللفظ (سهولته ويسره)، وغلبة الإشارة (فلا مجال للشرح والإسهاب)، واستيلاء السجع (استغناءً للخاصة الموسيقية فيه؛ وللموسيقى هزة فى النفس لا تنكر)، وتخلل الوهم فى أضعافها (الوهم هو إدراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات) (٩٤)، وقضاياه كاذبة وسفسطائية (٩٥)؛ يعنى أن الخطبة تحتمل «بعض» الكذب والسفسطة يسبح فى أثناء الكلام! (يقول أبو سليمان للجرجاني الكاتب: حكم الكتاب وأصحاب الخطابة مخايل، تصدق قلباً وتكذب كثيراً؛ ليس لها رسوخ فى القلب، ولا ثبات فى العقد (٩٦)). وأخيراً، فالخطيب يركب «شوارد الإبل»؛ أى يستعين فى كلامه بما شاع من شعر أو نثر يستشيد به (٩٧).

«وأما بلاغة النشر فأن يكون اللفظ متناولاً، والمنعنى مشهوراً، والتهذيب مستعملاً، والتأليف سهلاً، والمراد سليماً، والرونق عالياً، والحواشى رقيقة، والصفائح مصقولة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهوادى متصلة، والأعجاز مفصلة» (٩٨).

والنشر - هنا - هو «الكتابة»، وبلاغتها لا بد أن تكون مختلفة - وإن كان ثم عنصران مشتركان هما: اللفظ المتناول، والمعانى السهلة المشهورة - من حيث تتاح للكاتب الفرصة للمراجعة والتنقيح/ التهذيب. وموضوع الكتابة - وإن اختلفت موارده - لا بد أن يجمعه جامع «التأليف السهل»، وأن يستهدف «مراداً سليماً» وأن تكون الكتابة، بعد هذا، جميلة جذابة (الرونق عال)؛ جوانبها رقيقة، ومتنها مستو، وأمثلتها خفيفة المأخذ. أما «الهوادى»، فربما قصد بها التفصيلات (الأفكار الجزئية؛ الآراء؛ الأحداث.. إلخ) التى تقع فى الكتابة وينبغى أن تكون متصلة فى تماسك، كأن بعضها أحد برقاب بعض. وأما «الأعجاز» فهى الأصول التى تنبى عليها الكتابة، وينبغى أن تكون مفصلة.

«وأما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرمى

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام في النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة؛ لأن النظم من حيز التركيب. والنثر أدل على العقل؛ لأن النثر من حيز البساطة»^(١٠٣)؛ لأن في النظم عنصراً أساسياً ليس في النثر، هو الوزن، يخرج بالكلام عن البساطة إلى التركيب؛ والتركيب سعة من سمات الطبيعة والحس؛ ولذا كان الوزن معشوقاً لهما^(١٠٤). أما العقل فيطلب المعنى؛ «فلذلك لا حظ للفظ عنده، وإن كان متشوقاً معشوقاً»^(١٠٥). فاللفظ - عند العقل - لا وزن له، أو هو - على الأقل - في مرتبة متأخرة عن مرتبة المعنى. وهي وجهة نظر مفهومة من عاملين في مجال الفلسفة والمنطق وعلم الكلام؛ اللفظ - عندهم - «معرض وإناء وظرف»^(١٠٦)، في حين أن المعنى هو «مطلوب النفس»؛ لأن الألفاظ «من أمة الحس، والمعاني المقولة فيها من أمة العقل»^(١٠٧).

وهذا الارتباط بين الشعر والطبيعة من جهة، والنثر والعقل من جهة أخرى، يترتب عليه - عندهم - ارتباط الشعر بالحس / الألفاظ ووقعها في السمع، وارتباط النثر بالمعاني ووقعها في النفس والعقل؛ فـ «الألفاظ تقع في السمع؛ فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعاني تقع في النفس؛ فكلما اتفقت كانت أحلى»^(١٠٨). ذلك أن الحس - والسمع منه - من شأنه «التبدد في نفسه، والتبدد بنفسه»؛ أما المعاني فـ «تستفيدا النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها»^(١٠٩). وهذا ما يجعل «الوحدة في النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب»؛^(١١٠) لأنه مبني على العقل / المعنى، والعقل يميل إلى الوحدة، والمعاني تميل إلى الاتصال والترابط.

ويفهم من كلام أبي حيان وأصحابه عن النثر أن الشعر / النظم غير هذا؛ فهو ابن الحس، والحس مولع بالألفاظ، وبالتخيير؛ ومن ثم «فكلما اختلفت كانت أحلى»، كما رأينا:

ومع هذا كله، فالأمر - في المثال الأخير - ليس على هذا الجمود والانقطاع بين القوى المبدعة في النفس، من جهة، والقوى المستقبلية فيها من جهة أخرى. فعند أبي سليمان أن العقل نفسه:

المفاجأة والتعجب. فبلاغة البديهة في أنها تقع على لحات نادرة، ثم يكون أداؤها بالقدر نفسه من الندرة؛ إذ يتقاد اللفظ للفظ - في أدائها - انقياد المعنى للمعنى، فكلاهما - اللفظ والمعنى - يفيضان في سهولة ويسر.

ثم يقف أبو سليمان، أخيراً، عندما يسميه بـ «بلاغة التأويل»، وهي التي:

«تخرج، لغموضها، إلى التدبر والتصفيح، وهذان [التدبر والتصفيح] يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة. وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين والدنيا، وهي [المعاني] التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله - عز وجل - وكلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - في الحرام والحلال، والحظر والإباحة، والأمر والنهي وغير ذلك مما يكثر»^(١١٢).

فهى بلاغة القدرة على استنباط معنى أو حكم أو رأى من كلام - في الدين والدنيا - تأويلاً لهذا الكلام على وجه أو أكثر من وجوهه. ووسيلة كشرة السماع من العلماء وأصحاب الرأى، وكثرة التأمل / التدبر / التصفيح في هذه النصوص المتأولة، وفيما يدور حول هذه النصوص من كلام؛ ليصل المتأول - بهذا كله - إلى مطلوبه.

ولابد لقارئ هذه «التقسيمية» لفنون البلاغة أن يلاحظ كيف أن أبا سليمان بدأ بفنون نثرية ثلاثة، هي: الخطابة والكتابة والمثل، ثم انتقل إلى «مصدرين»، هما: العقل والروية (ويمكن أن يصدر عنهما شعر بقدر صدور النثر مع تفاوت في نسبة الصدور)، ثم يقف أخيراً عند «آلية» من آليات التفكير، هي: التأويل - ليجعل لكل فن أو مصدر أو آلية بلاغته الخاصة التي تميزه عن غيره، وإن اشتركت هذه البلاغة مع غيرها في بعض العناصر.

*

ويوازن أبو حيان بين الشعر / النظم والنثر في مواقف عدة في كل من (الإمتاع) و(المقاسات)، وهي موازنة تأخذ لها اتجاهات عدة، لعل أهمها: أصل كل واحد منهما في النفس؛ ومدخل كل واحد منهما إلى النفس.

ويتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة،
ويأنس بوزن دون وزن؛ ولهذا شقق الكلام بين
ضروب النثر وأصناف النظم. وليس هذا للطبيعة،
بل الذي يستند إليها ما كان حلواً في السمع،
خفيفاً على القلب؛ بينه وبين الحق صلة، وبين
الصواب وبينه آصرة. وحكمها [الطبيعة] مخلوط
بإملاء النفس، كما أن قبول النفس راجع إلى
تصويب العقل.

ثم قال :

«ومع هذا ففي النثر ظل النظم، ولولا ذلك ما
خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا؛ وفي النظم
«ظل النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا
عذبت موارده ومصادره، ولا يحوره وطرائقه، ولا
اختلفت وسائله وعلاقته» (١١١).

فالعقل نفسه ليس خلواً من الإحساس بالجمال، حتى
إنه «يتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس
بوزن دون وزن». وإذا كان ما يستند إلى الطبيعة هو «ما كان
حلواً في السمع، خفيفاً على القلب، فلايد - كذلك -
من أن يكون «بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه
آصرة». «والحق» و«الصواب» من مصطلحات العقل ولاشك.

لهذا كله تختلط أحكام الطبيعة بأحكام العقل، كما
يحاول كل من النثر والشعر/ النظم أن يستعير من صاحبه
أفضل ما عنده؛ فأخذ النثر يميل إلى أن يكون - بالرغم من
ارتباطه بالعقل/ المعنى - حلواً، خفيفاً، طيباً، متأنقاً؛ ولم يعد
الشعر يقف عند الحلاوة في السمع والخفة على القلب، بل
اتجه إلى اختلاف «وسائله وعلاقته»، أي إلى الوحدة، التي
هي سمة من سمات النثر، على ما أشرنا.

ولهذا، كذلك، جاز للقومسي أن يتحدث عن
«البيان» بالمعنى العام للفظ، الذي يرادف «البلاغة»؛ إذ بعد
أن يتحدث عن الألفاظ والمعاني، يقول:

«وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة
ويتوسط تارة، بحسب الملازمة التي تحصل له من
نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة
النظم...»

فقوى الإبداع، هنا، مجتمعة: نور النفس / الطبيعة/
البديهة، وفيض العقل / الروية، وشهادة الحق / معرفة الوجود
وتأمله، وبراعة النظم / الدربة / الصناعة، وهي تعمل جميعاً
في تحقيق معنى البيان. والبيان - في حده الأعلى، وسواء
أكان شعراً أم نثراً - يتحقق باجتماع هذه الصفات التي أشار
إليها، وهي صفات، كما نرى، تعود إلى اللفظ المفرد (تخير
اللفظ)، والأداء المركب (ترتيب النظم، ومعرفة الفصل
والوصل)، والمعنى (صحة التقسيم، وتقريب المراد)، ومراعاة
المقام (توخي الزمان والمكان)، مع مجانبة التعمف
والاستكراه، وطلب العفو/ البساطة والسهولة كيف كان هذا.

- ٥ -

وللكتابة عند أبي حيان أهمية بالغة، ومن هذه الأهمية
للكتابة يستمد الكاتب أو البليغ نفسه أهميته. يقول أبو حيان
عن الكتابة/ البلاغة - في معرض حوار مع ابن عبد الله
حول الحساب والبلاغة، وقد قال له إن «إحدى الصناعتين
هزل [يعني البلاغة] والأخرى جد [يعني الحساب]»:

«... البلاغة هي الجد، وهي الجامعة لشعرات
العقل؛ لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما
يجب أن يكون الأمر عليه؛ ثم تحقيق الباطل
وإبطال الحق لأغراض تختلف، وأغراض تأتلف،
وأمر لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير أو
شر، وإياء وإذعان، وطاعة وعصيان، وعدل
وعدول*، وكفر وإيمان. والحاجة تدعو إلى
صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان
والخطابة؛ وهذا هو حد العقل، والآخر حد
العمل» (١١٣).

شرف ذاتي، يؤهله لأن يكون «العين.. والعيبة.. واللسان.. للملك».

ولهذا، وجب أن يكون المنشئ - في المملكة - واحداً، لأن «هذا الواحد، في قوته، يفي بأحاد كثيرة، وهؤلاء الأحاد ليس في جميعهم وفاء بهذا الواحد...»، كما أنه - كذلك - «لا يجوز أن يكون له شريك؛ لأنه حامل الأسرار، والمحدث بالمكنونات، والمفضي إليه بمكنونات الصدور»^(١١٥).

واضح أن دقة الحديث كلها قد تحوكت إلى «الكتاب العمليين» أو كتاب الدواوين. ربما لأن مجال الحديث والجدل - كما أشرنا - كان عن فائدة كلٍّ من الحساب والبلاغة للمملكة، وربما لأن الكتابة الديوانية كانت تشكل هما ملحقاً لأبي حيان، رغبة في التخلص من «محنة» الورقة التي أتعبت وأزعجت وحرمته الحفظ الذي كان يراه لنفسه في الحياة!

هل يمكن أن نسحب الحديث على ضرورة البلاغة/ الكتابة ووظائفها على الشعر؟

قياساً على ما قاله أبو حيان على البلاغة الكتابة نستطيع أن نقول - استنتاجاً - إن في الشعر القسمة نفسها؛ ما يمكن أن نسميه الشعر في ذاته؛ ولذاته، وهو ما يكتبه/ يقوله الشاعر تعبيراً عن نفسه وعن موقفه من الحياة والكون، ثم «الشعر العملي»، الذي يحقق للشاعر أغراضه، وللدولة وللملك أغراضهما، وهو مانعه في شعر المدح والهجاء السياسيين، الذي كان واسع الشيوع في الحياة العربية الإسلامية. والحياة في مستويها: العام والرسمي، تجعل من اللونين - أي ما كان رأينا فيهما! - ضرورة من ضرورات الحياة، بما يقضيان فيها من حاجات، تبدأ من إرضاء الذائقة الفنية وإغنائها، وتنتهي إلى قضاء الحاجات العملية، لكل من المخاطب والمخاطب معاً، مروراً بكثير من الحاجات النفسية والجمالية التي يشبعها الفن بعماء، والشعر بخاصة.

- ٦ -

والبلاغة - هنا - بلاعتان - إن جاز التعبير! - إحداهما «تحقّ الحقّ وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون عليه الأمر»؛ أي تحقّ الحقّ وتبطل الباطل في ذاتيهما ولذاتيهما، دون غرض عملي أو هوى شخصي أو حتى دنيوي، بل هو «وضع للحكمة» في ذاتها ولذاتها؛ وهذا هو «حدّ العقل». أما الأخرى فهي البلاغة «العملية» التي تستهدف تحقيق أغراض عملية وبلوغ «أمر لا تخلو أحوال هذه الدنيا منها من خير وشر...».

وهذا ما نجد عند كتاب الدواوين والوزراء والخطباء السياسيين.. إلى آخر هذه الفئات من صنّاع البلاغة وأصحاب البيان والخطابة؛ وهذا هو «حدّ العمل».

وعلى أية حال، فالكتابة/ البلاغة هي «الجامعة لشعرات العقل»؛ العقل في ذاته مبرأ من الأغراض العملية الضيقة، وكذلك العقل «العملي» المشغل بهذه الأغراض، الذي لا بأس عنده - تحقيقاً لأغراضه، الخاصة أو العامة - أن يحقّ الباطل ويبطل الحقّ؛ لأنه يرى في هذا تحقيق «المنفعة»، ومنفعته هي الخير!

والبلاغة/ الكتابة - في الأحوال كلها - «شرف»؛

«وأشرف الصناعات يحتاج إليها أشرف الناس. وأشرف الناس الملك؛ فهو محتاج إلى البليغ والمنشئ والمحرر؛ لأنه لسانه الذي ينطق به، وعينه التي بها يبصر، وعيته* التي منها يستخرج الرأي ويستبصر في الأمر»^(١١٤).

قد يفهم من هذا أن شرف الكتابة، ومن ثمّ الكاتب، مستمدّ من شرف الملك المحتاج إليها، وهذا واضح في الكلام. لكننا يمكن أن نفهم أيضاً - بل لا بدّ أن نفهم - أن حاجة الملك - والمملكة - إلى الصناعة ترتبط بشرف هذه الصناعة في ذاتها؛ وإلا ما كان الملك - على شرفه وقدرته - «محتاجاً» إليها، وأن شرف الصناعة شرف لصاحبها - الكاتب/ البليغ - الذي ينطوي في ذاته - كذلك - على

* العيبة: ما يجعل فيه الشيا. وعيبة الرجل: بظاته وأهل سره وأمانته. متن اللغة: عيب.

هذه الصورة التي حاولنا رسمها - مع ما فيها من كثير من النقص وعدم الإحاطة - لفكر أبي حيان الأدبي، تكشف

مع عدم تمييزهم بين انصدق الأخلاقي والصدق الفني - بالرغم من المحاولة، كذلك! - مع تمسكهم بكثير من الاصطلاحات الشائعة - القامضة، مع هذا - في وصف اللفظ والمعنى والفكرة.. إلخ.

ومع هذا كله. فلا بد من التأكيد - مرة أخرى - أن هذا كله لا يبدو أن يكون «محاولة» سبقتها محاولات، ولا بد أن تصاحبها وتتلوها محاولات أخرى، نستكمل ما فات هذه المحاولات جميعاً من كمال وإحاطة بجوانب هذا الفكر الأدبي لأبي حيان؛ لأنه - بلا جدال - فكر يستحق ما يبذل فيه من جهد.

عن كثير من جوانب الأصالة في هذا الفكر، التي ربما كان أهمها كشفه الجذور المختلفة والمتنوعة للإبداع في النفس الإنسانية، من البديهة إلى الروية إلى المركب منهما، ثم توقعه عند السمات الخاصة لفنون أدبية لم تشبع في تراثنا النقدي، بخاصة فنون النشر: الكتابة، والخطابة، والمثل، والتأويل.. إلخ. ونميزه - في الكتابة/ البلاغة - بين الكتابة لذاتها والكتابة لأغراض عملية، ثم حديثه عن ضرورتها - بخاصة في إقامة الملك، وغير ذلك من جوانب.

ومع هذا، فلا شك في أن أبا حيان - وجماعته - وقعوا في كثير مما وقع فيه الفكر الأدبي العربي، بعامه، من التمييز بين اللفظ والمعنى - بالرغم من محاولاتهم للتقريب -

هوامش وتعليقات:

- (١) هو الوزير أبو عبد الله العارض، ابن سعدان، وزير صمصام الدولة البويهى. راجع مقدمة أحمد أمين الإمتاع والمؤانسة (نسخة مصورة عن الطبعة الأولى من المكتبة العصرية، بيروت، د. ت) ص ٥ - ٥. ي.
- (٢) السابق، ١٣١/٢.
- (٣) قارن: المقابسات، ط. حسن السندوي، ط ثانية مصورة، دار سعاد الصباح ١٩٩٢، المقابلة ٣٤، ص ١٩٢ وما بعدها.
- (٤) الإمتاع ١٣١/٢.
- (٥) السابق، ١٣٢/٢.
- (٦) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. ثلاثة، القاهرة ١٩٧٧، ٩٦٩.
- (٧) السابق، ٩٧/١ - ٩٨.
- (٨) الإمتاع والمؤانسة، ١٦٢/٣ - ١٦٣.
- (٩) السابق، نفسه.
- (١٠) السابق، نفسه: السؤال.
- (١١) السابق، ص ٢٣٩.
- (١٢) السابق، ص ٢٣٨: السؤال.
- (١٣) محمود قاسم: في النفس والعقل، الفلاسفة الإغريق والإسلام، الأجل المصري، القاهرة ١٩٤٩، الفصل الثالث عن: طبيعة النفس.
- (١٤) السابق، ص ٧١.
- (١٥) السابق، ٨٦ (مع تغيير الضمير من المؤنث إلى المذكر).
- (١٦) السابق، ص ٩٢.
- (١٧) الإمتاع والمؤانسة، ١٤٢/٢.
- (١٨) السابق، ص ١٣٤.
- (١٩) المقابسات، ص ٢٣٩.
- (٢٠) راجع: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، مادتي: حدى، حديدية.
- (٢١) المقابسات، ص ٢٣٨.
- (٢٢) السابق، ص ٢٣٩.
- (٢٣) ألف كمال الروي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦.

- (٢٥) المقابسات، ص ٢٣٩.
- (٢٦) السابق، نفسه.
- (٢٧) السابق، ص ٣١٤.
- (٢٨) راجع: محمد الحافظ الروسى: جودة الشعر عند نقاد القرن الرابع الهجرى بين الطبع والصنعة، عالم الفكر، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت - يناير - يونيو ١٩٩٤، ص ٢٦٠ وما بعدها.
- (٢٩) الإمتاع والمؤانسة، ١٣٢/٢. قارن، أيضا، ١٢٨/٣.
- (٣٠) المقابسات، ص ٢٣٨.
- (٣١) السابق، ص ٢٣٩.
- (٣٢) السابق، نفسه.
- (٣٣) السابق، نفسه.
- (٣٤) قارن الإمتاع ١٣٨/٢.
- (٣٥) المقابسات، ص ٢٣٨.
- (٣٦) السابق، ص ٢٣٩.
- (٣٧) السابق، ص ٢٦٠.
- (٣٨) السابق، ص ٢٦١.
- (٣٩) الإمتاع والمؤانسة، ٧٠/١ - ٩٦.
- (٤٠) السابق ٧٣/١.
- (٤١) السابق ٨٩/١.
- (٤٢) المقابسات، ص ١٦٣.
- (٤٣) السابق، نفسه.
- (٤٤) السابق، ص ١٦٤.
- (٤٥) الإمتاع، ١٠/١.
- (٤٦) قارن المقابلة السادسة، ص ١٤٥، حيث يقول القوسى: «فإن اللفظ بجزل نارة ويتوسط نارة...»، وقد يتفق هذا لتحويل الإنسان بمزاجه الصحيح... وقد يفوته هذا الوجه فنبذناه بحسن الاقتداء بمن سبق بهذه المعانى إليه؛ فيكون اقتداؤه حافضا عليه نسة البيان على شكله المعجب، وصورته المشوقة...».
- وعرف تاريخ النقد العربى معارك، لم نتوقف، حول شعراء كالأى نواس وأبى تمام والمثنى لخررجهم فى شعرهم على ماكوف ما كان للشعراء قبلهم أو فى عصورهم، وألفت فى هذه المعارك كتب معروفة.
- (٤٧) المقابسات، ص ٢٣٩.
- (٤٨) الإمتاع، ١٣٢/٢.
- (٤٩) السابق، نفسه.
- (٥٠) السابق، نفسه.
- (٥١) نفسه.
- (٥٢) السابق، ١٤٥/٢.
- (٥٣) السابق ٩/١.
- (٥٤) السابق ١٤١/٢.
- (٥٥) السابق ١٤٥/٢ - ١٤٦.
- (٥٦) السابق، ١٤٦/٢.
- (٥٧) فى كتاب أبى حيان أخلاقى الوزيرين (ط. محمد بن تاروت الطنجى، دمشق ١٩٦٥) أمثلة لانكاد تخصى على هذه العيوب فى كلام الصاحب بن عباد وابن العميد؛ راجع مثلا، ص ١٠٤ - ١٠٥، ص ١٣٥، ص ٣٩٤.
- (٥٨) المقابسات، ص ٢٩٣.
- (٥٩) السابق، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- (٦٠) السابق، ص ٢٩٣.
- (٦١) الإمتاع ١٣٦/٣.
- (٦٢) السابق، نفسه.
- (٦٣) السابق، نفسه. لاحظ تعبير التوحيدى أن الدببة «تتح» إلى الحس، لأنها تبدأ... فى مراحل الحياة الأولى للإنسان - مباشرة الحس، وتظل مرتبطة به، وإن كانت قادرة - مع هذا - على السمو عليه فى أحكامها ومبركاتها.

- (٦٤) الإمتاع ١٤٤/٣.
- (٦٥) قارن المقابسات، ص ١٧٠.
- (٦٦) الإمتاع ١٦٣/٣، وأخلاق الوزيرين، ص ٨، ص ٤٧٢، وفيها: إن من البيان لسحراً فقط.
- (٦٧) السابق، ١٦٤/٣. وارتباط السحر بالكلمة معروف منذ بدء معرفة الإنسان بقدرتها على التأثير، فشأت الترانيم الدينية، والأساطير، والهجاء... إلخ. راجع، مثلاً، لرنست فيشر: ضرورة الفن، ترجمة: أسعد حلیم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١، ص ٤٤ ومابعد.
- (٦٨) الإمتاع ١٦٤/٣.
- (٦٩) أخلاق الوزيرين، ص ٧.
- (٧٠) السابق، ٨ - ٩.
- (٧١) راجع، مثلاً، «ضروب الشعر» أو «أقسامه» بين اللفظ والمعنى عند ابن قتيبة: الشعر والشعراء ٧٠/١ ومابعد.
- (٧٢) راجع: محمود قاسم، السابق، ص ٨٦.
- (٧٣) الإمتاع ١٣٦/٢.
- (٧٤) المقابسات، ص ٣١٨.
- (٧٥) السابق، ص ٣١٠.
- (٧٦) السابق، ص ٢٩٧.
- (٧٧) السابق، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.
- (٧٨) السابق، ص ٢٩٨.
- (٧٩) راجع، الزمخشري: أساس البلاغة، غل.
- (٨٠) الإمتاع ١٨٦/٣.
- (٨١) السابق ١٤١/٢.
- (٨٢) السابق ١٣٣/٢.
- (٨٣) راجع، مثلاً، الإمتاع ٦٣/١، ١١٠.
- (٨٤) راجع، مثلاً، السابق ١١٨/١.
- (٨٥) راجع، مثلاً، السابق ٩٤/١.
- (٨٦) المقابسات، ص ٢٩٩.
- (٨٧) زكي مبارك: النشر الفني في القرن الرابع، المكتبة المصرية، بيروت د. ت، ١٦٧/٢.
- (٨٨) يقول أبو حيان عن الجاحظ في أخلاق الوزيرين: إنه «واحد الدنيا»، ص ٤٢. ويحكي في الإمتاع عن ثابت بن قرّة الحارثي قوله إن أمة محمد - ص - فضلت بثلاثة: عمر بن الخطاب في سياسته، والحسن البصري في زهده وحكمته، والجاحظ. «فإنك لا تجد مثله، وإن رأيت ماركيت رجلاً أسبق في ميدان البيان منه».
- ولأبي حيان كتاب في تقريب الجاحظ، ذكره باقوت: معجم الأدياء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١، ٢٨٩/٤.
- (٨٩) زكي مبارك، السابق ١٦١/٢ ومابعد.
- (٩٠) الإمتاع، ٨/١ - ٩.
- (٩١) السابق ١٠/١.
- (٩٢) السابق ٢٦/١.
- (٩٣) الإمتاع ١٤١/٢.
- (٩٤) الشريف علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، مادة: وهم.
- (٩٥) السابق، مادة: الوهميات.
- (٩٦) المقابسات، ص ٣٠٠.
- (٩٧) يقول العرب: قافية شرود، أي شائعة. أحمد رضا. متن اللغة: شرود.
- (٩٨) الإمتاع ١٤١/٢.
- (٩٩) السابق، نفسه.
- (١٠٠) السابق ١٤١/٢ - ١٤٢.
- (١٠١) السابق ١٤٢/٢.
- (١٠٢) السابق، نفسه.
- (١٠٣) المقابسات، ص ١٤٥.
- (١٠٤) قارن السابق ٢٦١. وفي رأي أرسطو أن الفن نشأ في حياة الإنسان لحبه المحاكاة، ولتعلقه بالنحن والإيقاع. راجع: فن الشعر، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت د. ت، ص ١١، ص ١٣.

(۱۰۵) المقایسات، ۲۴۵.

(۱۰۶) السابق، نفسه.

(۱۰۷) السابق، ۱۴۵.

(۱۰۸) السابق، ۱۴۴.

(۱۰۹) السابق، ۱۴۵.

(۱۱۰) السابق، ۲۶۱.

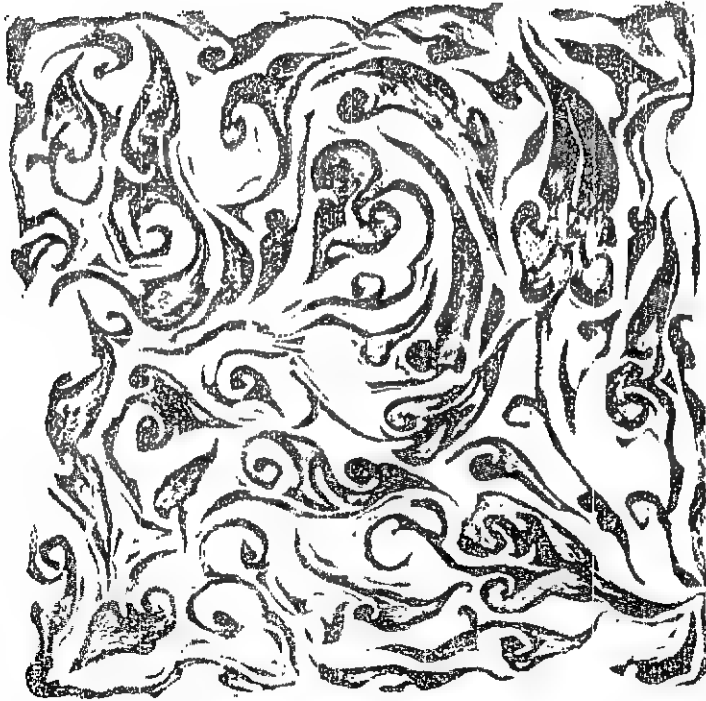
(۱۱۱) السابق، ۲۴۵ - ۲۴۶.

(۱۱۲) السابق، ۱۴۵.

(۱۱۳) الإمتاع، ۱۰۱/۱.

(۱۱۴) السابق، ۱۰۲/۱.

(۱۱۵) السابق، نفسه.



الكتابة في أدب أبي حيان التوحيدي

كمال إسماعيل*

وتأذن أية جملة أدبية في مستوى من لقطاتها المتتابعة sequences بمد تفكيكها لقارئ الحداثة modérnité بالإخلاق إلى قدر من الجاذب، بمعونة من مؤونة النص نفسه، كيما يختلف إلى مشيمة الجملة، أو إلى جرثومتها أو نواتها، دون إخلال بالجسر القديم الراصد لدستورها، وعلائقها بالكلام parole، من محور الصوت أو الفصاحة أو البلاغة العربية التي تقف على أعراف النظر isotope والضد opposé والدلالة الحاضرة أو الحافة (في الطباق والمقابلة وعلمي البيان والمعاني)^(١).

لقد وطأ أبو حيان أرض الجملة من باب الكلام، كما أسلف ذلك النحاة العرب، والكلام في أسفارهم هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وهو اسمان أو فعل واسم، أو فعل أمر يستوجب فاعلا مستثرا^(٢)، وليست الجملة بمفيدة فائدة الكلام خاصة. وأنا لنقول: هذه جملة الصلة، وهي لا تفيد، وتردد: تلك جملة الشرط، وجملته وحدها، أو الجواب وحده، لا يفيد أيهما، ونهتف: هذه جملة اعتراض، والاعتراض يقف على حرف، وقد يفيد أو لا

الانبراء لفهم طبيعة الكتابة في أدب أبي حيان التوحيدي لا يحق إلا بمقوم قوى من فقه اللغة، والقواعد، والأساليب، لإدراك الحقائق كاملة دون أشباحها، خلاف ما اختزل به كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) الأستاذ أحمد أمين كل تصاريف الرجل وجهده المشهود بإجمال في قالبين اثنين كثيرا ما يلاحقان تراث القرون الأولى بالإدانة، وأول القالبين الازدواج، وثانيهما الإطناب، أو الإطالة^(٣). وما نغنى بفقه اللغة هو فهمها، وما نقصده بالقواعد هو قوانين النحو والصرف والصوت.

وتعريف الأسلوب يقع للطريقة، وهي تحدد فردا، أو جماعة تبنوا في أحد العصور مكانة للكتابة في نوع ca-tégorie بعينه. ومعاهد الأسلوب هي في اللغة، وفي النحو. والأسلوب في تأصيله هو «بلاغة جديدة»^(٤)، وهو وجه البيان الذي يثمر في صفوف من الوسائط تعبيرا محددا بعزائم فاعل متكلم، أو كاتب^(٥).

١ - الجملة الخطائية:

قال أبو حيان في مستهل كتابه (الإمتاع والمؤانسة):

«بسم الله الرحمن الرحيم

نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ووصل
إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر
بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق
أجمعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله
على نبيه وآله الطاهرين»^(١٠).

أ - تحليل التابع الأول:

سنستقبل البسملة المندوبة من فاتحة الكتاب ومن
الخطاب الديني، متعاقدة مع الحمد، في تسليم إليها واحد،
وفى تال اسمى لا تجده بفصلهما المنصوص فى الآى
الكريم، بل وصله التحدث، بثلاث جمل تامة، مفيدة،
بينهما معطوفة عليها جملة الحمد، دون أن تعطل النون فى
الوقت نفسه، فى أقفال الجمل الثلاث فى (العارفين وفى
الزاهدين، وفى أجمعين) من التحاق البسملة والحمد بينية
التابع، أو نيته كما هى فى الفاتحة، أو الكتاب الكريم،
فالصوتان المجهوران فى حرفى الميم والنون لن يبعدا المرسل إليه
عن مخرجيهما المتشابهى المجال، اللذين يحال فيهما الصوتان
من الفم إلى الأنف، مع شئ من الحفيف لا نكاد نسمعه.

وسنستكشف بعد قليل أننا لن نفارق الصوتين، حين
نعلم أن المتتابعات Sequences مبنية بالترابط ببعضها جميعا،
بوحدة من الأضداد^(١١).

ونعود إلى الجمل النونية الثلاث المعطوفة، وهى
ماضية الأفعال تفيد المضارعة لتثبت من أنها خصت بلون
من الصلة مرهف، يصلح لأن تنصرف فيه بالتقديم وبالتأخير
للتفكيك، فتتقدم بأداة الصلة، وهى الاسم «من» على أنها
اسم شرط يستحق الصدارة فنظفر بجمل صغرى، أصيلة،
جديدة، فعلية أيضا، معلنة على السطر، لا تضطر إلى فضلة
الصلة، وقد صارت نصوصا شرطية قوية، تنتسب إلى البنية
العقيقة لفن الخطابة^(١٢).

وتقول الجمل الشرطية الجديدة التى تقدمها اسم
الشرط: من كان من العارفين، نجا من آفات الدنيا، ومن كان

يفيد، ونبت فى جملة الابتداء أو الجملة الصغرى أو الكبرى
نبا، وأيما فضاء كتابى أو قولى امتلا نبا، فهو مفيد^(٦).

إن أبا حيان فى دخوله إلى الجملة من باب الكلام
على ملأ، على الرغم من انتفاء العثور على الأصل الكلامى
لجملة، لن يبدو بعيدا عن إلهام تمتع به الإنسان وحده فى
حقل النطق المفيد، والكتابة، بالإملاء لقلمه، أو لقلم ناسخ
كاتب.

لقد أراد أبو الوفاء من أبى حيان سرد ما دار بينه وبين
ابن سعدان، وزير صمصام الدولة، من حديث استقام لأربعين
ليلة، سامر فيها أبو حيان جلسيه، قبل أن يجوز على الوزير
القتل فى سعاية بوشاية، أخذه بها صمصام الدولة فقتله عام
٣٧٥ هـ. ولكن أبا حيان وجد مشروعه محسوما للرسالة
فقال: «إن أذنت جمعته كله فى رسالة»^(٧).

ولقد عرف العرب فن الرسائل ودبجوها لللوكمهم
ولكبرائهم، ولإخوانهم، وراعوا فى أوائلها خطبة الجمعة، بما
صار إطارا منها منذ القرون الإسلامية الأولى، كما يرجح
بلاشير، مثالا للوعظ وللبيانات السياسية بصفة نهائية، وبما
اقتضت بالنص القرآنى، وبالحديث النبوى، وبالمثل السائر،
وبالشاهد الشعرى، على نحو أدخل النثر الأدبى، فيما بعد،
إلى مائدة الأدب العربى رديفا للشعر^(٨).

وقد اختلفت الجملة الخطابية إلى رسالة أبى حيان
لترجمان من الإثارة والإقناع لا بمتن الأحاديث الجزافية
التي كانت تشتمع بها المجالس فى بغداد فى النصف الثانى
من القرن الرابع الهجرى، وفيها من الدارج العامى ما هو
مرصود مقروء كالاستفهام «بإيش» الذى تابعناه أيضا مع
العهد المملوكى، لكن اختلاف الجملة الخطابية إلى الرسالة
جاء بحدود الكتابة بما يصر إلى من إلحاق أو حذف أو
تقديم نبا، أو تأخير، بالطريقة ذاتها التى يروجى فيها الإلزام
بسيرة أدبية، ويتم فيها إجلاء مرحلة، لتحلها مرحلة أخرى
موحية بينة، فى تتابع جنيد لا يراد به وجه الإنباء وحده^(٩).

وسنعرض لأسلوب أبى حيان فى الكتابة، فى ثلاثة
ألوان من الجمل: أول هذه الألوان الجملة الخطابية، ثم
الجملة الشعرية، ثم الجملة الإنهامية.

ينقد لبيانه فيما يريغه إليه ويطلعه عليه؛ ولم ير أن
عقل العالم الرشيد، فوق عقل المتعلم البليد؛ وأن
رأى المجرب البصير، مقدم على رأى الغمر الغرير
فقد خسر حظه فى العاجل، ولعله أيضاً يخسر
حظه فى الآجل^(١٥).

تحليل التابع الثانى:

لقد جذبت الخطبة كذلك الكتابة من الرسالة فى هذا
التتابع بالفصل (بأما بعد) التى أخذت تنفث من الغرض.
كمادة خطبة الجمعة، لما قبل الفاصلة (أما بعد) وتيرة
عامته إلى ما بعدها.

ولقد استرد فارق الرسالة من الخطبة الكتابة إلى
الرسالة، فهذه لابد أن تراعى اللياقة مع درجة المرسل إليه.
ولذلك انحرف التحذير فيها بأدب إلى نفس المرسل، لا إلى
المرسل إليه (أقول منها لنفسى) ثم ترفق وهو يعود لينتج إلى
المرسل إليه بقروض الشروط والجواب، بعبارة «ولن كان من
أبناء جنسى» المهذبة الثقبة.

إن حظ الرسالة المسولة لترجمان عن الكلام، إلى
جانب أسلوب انشروط الصريح، يقع على حد الكتابة -
riture بمرافق خمسة، يتركز بها فى عزائمها، ابتداء بالسين
الصارفة، فى مطلع الفقرة بعد الفاصلة، لمرتين مرة فى
«نفسى» فى آخر السطر الأول فى الجملة الأولى، ومرة أخرى
فى عجزها فى جنسى، ثم بالهاء المتثنية، شبه اللينة فى
حشو الجمل الثلاث التالية وفى أعجازها لإتاحة السجع، ثم
بالدال الشديدة فى الجملة (الخامسة)، فى «ضرب» الجملة
وفى عجزها، ثم بالراء المتوسطة الشدة، فى وسط الجملة
السادسة، وفى قفلها، ثم باللام الجانبية المرفقة فى وسط
الجملة الأخيرة لغرض من السجع أيضاً وفى خاتمتها.

هذا إلى جانب تتابع من الأضداد يواطئ السجع
المتوازى وفى المرافق السالفة لغاية الإيجاز والدلالة، كما
فى «نفسى وأبناء جنسى» و«الرشيد، والبليد» و«البصير
والغريرو» و«العاجل والآجل» مع توافر وحدة أضداد فى
الأصوات المؤلفة لوحدات السجع أنفسها، كما فى السين
والدال، والراء واللام، كما سنرى فى مثال على الأقل.

من الزاهدين، وصل إلى خيرات الآخرة، ومن قطع طمعه من
لخلق أجمعين، ظفر بالفوز والنعيم.

العودة بالتفكيك:

وهذه الصور المستصلحة المنحازة إلى الفهم، بما
صححت الجمل الصغرى بعد تفكيكها لصبوب الجدارة
القياسية، العقلية، الحفية بالأصول، نقلت السجع المراد
لتنفيذ الكتابة فى (العارفين والزاهدين وأجمعين) من مقار
توطيعة لأعجاز الجمل إلى أواخر أقفال صدورها، فتصلت
الكتابة من عقودها التى كانت تترك عليها بطوعية.

وهكذا، نضطر إلى أن نعود بالتتابع إلى شكله المسجوع
الذى قامت عليه الكتابة، فكما أن للإنسان قدرة عجيبة فى
حدود الكفاءة اللغوية compétence، وتنص على استطاعته
أن ينتج جملاً غير محدودة، لم يلق إليها السمع من قبل،
ولم يتصل بها لسانه، وفق قواعد محدودة، وأن ينهض بها
بالأداء performance الذى لا يتقيد بالقواعد كثيراً، كما
يجد شومسكى^(١٣)، فإنه يمكنه أن يملأ على قلمه منها
ما يشاء، أو يفضى به إلى قلم ناسخ آخر، لا بالتالى التلقائى
الذى ينشأ على مدارجه الكلام، بل بالتنقيح والتجويد
وبالرويد والأناة، لحذو قد يرجعه الفهقرى بالخامة إلى درجة
الصفر، لفهم الحياة والبيان، ليسن الكتابة الأولى والثانية
والمزيد، حتى تعلن الكتابة النهائية وجهها على الورق، وتهل
بظلمتها السنية بقدر المستطاع. ونعنى بالكتابة الكتابة البريئة
من لغة التقارير السطحية، واللغة المصطلحية التى بإمكانها أن
تقسم نائج اللسان إلى لغات متعددة داخل اللغة الواحدة، وفق
حلقات زمانية فكرية معينة، كما حدث فى اللسان الأوروبى،
فى انقياده لمبادئ الكلاسيكية، ثم البورجوازية، ثم
الواقعية^(١٤).

ب - التابع الثانى:

نجد مجد الخطبة يستحذ على الحركة الثانية، أو
التابع الثانى فى سجل الرسالة، ونقل فقرتها ونقول:
«أما بعد، فإننى أقول منها لنفسى ولن كان من
أبناء جنسى: من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع
منه، ولم يملك صديقه كله فيما يمثله له، ولم

دلالة التابعين الأول والثاني:

عمل التابع الثاني المتعلق بعواقب معطاة عن معصية الناصح، والصادق، والعاذم والمجرب، بالتكاتف مع التابع الأول المبين لطريق التزم في الدنيا والآخرة. على الإحالة إلى أحد حقول الحياة الفاعلة بصفة مبدئية، في مستوى الدلالة هذا الحقل هو التجارة، بإيكال شروط أربعة بجزء واحد صارم، هو الفعل الماضي «خسر» الدال بعدد من الكلمات هي «حظه»، وحرف الجر «في» واسم الفاعل «العاجل» على فقدان لحظة أو برهة في برنامج الريح الدنيوى، كالارتزاق بالمسامرة أو المنادمة أو السمسرة في مجلس الشراب.

وأشار مضارع الفعل نفسه «يخسر» بالتعلل بالحظ وباسم الفاعل «الآجل» إلى التنازل عن الزمن السرمدى، وهو كذلك الغد المقبل، بساعاته، وسنواته وبرامجه التي قد تمتد إلى داخل الجنة، بما فيها من أشجار وأنهار وذهب وفضة، وأزواج مطهرة.

والعاجل والآجل هما سعتان زمانيتان أو شعبتان متوالدتان من البرهة الحاضرة التي يمكن تثبيتها *fixing* بالعمل، فيصبح العاجل هو الآجل دون نكوص أو رجعة. كما يمكن إرجاء هذه البرهة وتفرغها، فيصير العاجل هو الآجل أيضاً، لكنه هو الآجل العاجل العاطل الذى لا يتفق مع النظرة العلمية المادية التي تتحرى الصحة العملية المواتية، وبما يخالف البصيرة اليراجماتيكية النفعية كذلك، التي تضع خطواتها وعقلها مع اللحظة العملية المفيدة، ولو تنصلت من ولائها الواحد الجامد لماضى معتقدها (١٧).

ج - التابع الثالث:

يقول هذا التابع في ديباجة (الإمتاع والمؤانسة):

«قد فهمت أيها الشيخ - حفظ الله روحك، وكل السلامه بك، وأفرغ الكرامة عليك، وعصب كل خير بحالك، وحشد كل نعمة في رحابك، ورحم هذه الجماعة الهائلة - من أبناء الرجاء والأمل - بعنايتك ... فهمت جميع ما قلته لى بالأمس فهما بليعا» (١٨).

ويعد تركيب التابع بالفصل ثم بالوصف - ثم بفصل ما بعد القول، والتنظيم الداخلى بطرائق من السجع ذات ركائز، ثم بمضادات السجع من الكلام المطلق على سجيته، هو الدرجات البنائية المرادة لشرطين الديباجة من محك للخطابة والمرسالة والكتابة، يضاف إلى ذلك التيمات إلى سقف زمانى، دقيق تحده الفصالات والوقفات وأولية عدد التابع. وهذا السقف الزمانى مستعار من شعيرة الجمعة، الموزع بيانها على المنبر وفق ساعة مقررة ملزمة، تقنن فقراتها لمواقعها وللمتلقي.

والتأطير الكتابى، الزمانى الحادث، مجانس لما يمليه الترقب المحال إلى المتلقى من ذخير من جنس من الرسائل والخطب، مخزون في مستوى من الوعي أيضاً بتفصيله، وعصوره، نتيجة لاستقبال أجيال سابقة منهما، قد تتخلص، في جنس الخطبة، إلى نموذج أعلى مباشر من خطبة الوداع، مع إحساس بالظهير لعله يرجع إلى ما كان يكنه العلية من العلماء والفقهاء وكتاب الإنشاء في الدواوين، من الوفاء إلى ساعة مائية أو رملية، أو مزولة، تلزم الأئمة والمأمومين بالتوفيق الصحيح، وبالضبط، تحيلها نحن بدورنا الآن إلى ساعة «زمبركية» دقاقة نمطية، أو أخرى شريطية تلقائية، يدوية، مبرمجة، أو حديثة أوروبية ترتل الأذان، هي منه في الأسواق العربية.

ولا شك أن استقرار النسق الأول من الوجهة الشكلية بمركز يرمز إلى البطولة ويتجه إلى الوسط، ويتسلط على الداخل، وهو الفاعل وهو أداة الصلة «من» التي تعمل كذلك للشرط وللإستفهام في مقامين آخرين، ثم طواف الأداة الواحدة هذه على أنهار الجمل الثلاث الصغرى الفعلية، وقد سحبت واو العطف وظيفتها معها لثلاث مدد، هي سعة هذه الجمل الثلاث، بما فى الواو من سلطان على الإشراف فى الحكم، قد عمل على وقوع النسق الثانى فى تابعه المميز ممتدنا بالشرط بمفارقة مع النسق الأول البرئ من صدارة أداة الشرط، لينير بالأداة لمرة واحدة فى أوله، بعد أن أغناه النسق الأول عن زيادة الإنارة بها وجعل من الأداة نفسها علامة سيميائية أشبه ما تكون بذراع ميزان محايد، ينفذ إلى الخير والشر وإلى الخير والجبر، فيقسمهما بكفتين متقابلتين (١٦).

تحليل التابع الثالث:

يتألف هذا التابع من جملة ابتدائية مؤكدة بتوسطها النداء مقرونا بهاء التنبيه، وهذه الجملة المؤكدة آتية من وقف محكم، تحدد نقطة، يتحقق بها الفصل. وتببع الجملة شرطة تحدد سبع جمل معترضة، انتقل الشرط بها إلى أسلوب دعاء هو الجمل المعترضة بذواتها.

وقد تطور الدعاء من الشرط، مع عنصر الزمن المكتوز فى البنية المثالية الزمانية للمقدمة/ الخطبة، ومع الانتقال من الفروض العامة فى الشروط ونتائجها، وهى الأحكام القياسية أيضا، إلى الامتثال لمفرد مواجه واحد، هو المقصود بذاته، وهو أبو الوفاء الذى أوصل أبى حيان إلى ابن سعدان، وأوصاه به خيرا.

وستقبض المقدمة لأجله، قبل أن تتفصل بالليالى، ليلة قليلة، بمنهج الأثر الفارسى ألف ليلة وليلة، على تقليد المديح الممهود فى شكل الكتابة العربية الأدبية الطويلة الأولى أو القصيدة المأثومة للحرب، ثم للتمول مع فارق يضاف، هو اللجوء إلى الله عز وجل وتسفيه الذات البشرية، لذلك فإن التحور جذرى وطولى، وداخلى وخارجى، ولذلك أيضا فقد حاد إلى ضمير المخاطب المتضاعف النفوذ وحده، فى خواتيم خمس من الجمل، أعلنت الكاف، سواء فى اسم، أو فى حرف على الورق.

والدعائيات التى دانت للمخاطب بخمس جمل نفعية، هى ذوات الترتيب الأولى، فلا حرج من كثرتها لمخدوم يألف أمثالها من خادمه، أو خادم الوزير، بوصف أبى الوفاء هو الوسيط^(١٩).

ولقد انصرف الدعاء من المخاطب إلى مدعو لهم فى ذيل النسق فى الجملة (السادسة) الاعتراضية، وفق اللياقة كذلك فى أدب الرسائل، فى الترتيب العددي المهم «ارحم هذه الجماعة».

وقد أبى النص فى آخره، فى أدب نحوى بليغ جم أن يعادر كاف المخاطبة مع غلبة المدعو له، دون أن يشير بها، فامتثل إليها فى القفل «بعنايتك» ليلتزم كذلك بحالة حادة من السجع الموطأ لمخاطب مباشر صريح تضغط على علامته بالكاف، التى تكاد تخرج إلى العلامة العددية السيمائية^(٢٠).

د - التابع الرابع:

يقول هذا التابع:

«لا قطعك من عادة الإحسان إليهم، ولأنى طرفك عن الرقة لهم، ولازهك فى اصطفايهم حالهم وعاطلهم، ولا رغب بك عن قبول حقهم لبعض باطلهم، ولا ثقل عليك إثناء قريتهم وبعيدهم، وإنالة مستحقهم وغير مستحقهم أكثر مما فى نفوسهم وأقصى ما تقدر عليه من مواساتهم، من بشر تبديه، وجاء نبذله، ووعده تقدمه، وضمان تؤكد، وهشاشة تمزجها ببشاشة.... إلخ»^(٢١).

إن هذا النسق يختلف عن سابقه فى أن الدعاء ينهى، كما فى التجارة، عن خلة غير مستحبة غير مبرحة، قد يكال بمواعينها للأشباع، وقد لعبت الضدية فى رسمها دوراً فاعلاً. إن إدخال الأغيار، المدعو لهم من قبل بأسلوب الإنبات أو الإيجاب لمرة واحدة فى آخره النسق السالف، كان هو الإذن، كما أسلفنا، للرسم عليهم، والتقدم بهم.

على أن اللام الناهية لم تتفوط بالجمال الفعلية الصغرى أيضا لهؤلاء التابع المتمولين، إلا بعد التفسح للمدعو له، بخمس جمل فى النسق السابق خالية من لا الناهية، للتأدب الذى لا يتعد عن مصطلح الأدب فى المفهوم العربى القديم، وهو رياضة النفس ومحاسن الأخلاق^(٢٢).

وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن هذا الحشد الجديد من الدعائيات فى هذا التابع الذى لم تتخل كاف المخاطب عن أواسطه، ولم تنتحلها شارتها بإجماع، يضاف إلى حساب الجمل المعترضة التى يمكن أن نحصى منها جمهرة بغير سحنة واحدة، تفصل بين المنادى والإفادة العريضة، لكن الجمل هذه لم تقطع عن الدلالة بعلامات، وإن لم تتم

الإفادة السطحية المباشرة عن جملة الابتداء التي تعار للإفهام، إلا بعد المسافة التي قد يتزاح بها التعبير النثرى إلى فضاء قولى يمكن أن يكون من قصيدة قديمة مقدمتها، ونقدته بوصف الناقة التي تستحيل إلى نعامة تطير، لأن هرا هرا بربا عضها، أو هي حصان عجيب بهرع، ويقضى العرف بأن يقيد الأوبد.

وسيضطر المرسل في الجمل الدعائية السالبة هذه، بعد عدد إضافي جديد مقيس ومفيد من الاعتراض، إلى أسلوب من الاستئناف ضرورى، داخل أسلوب الدعاء، ليحدد ما يحتمل أن ينسأ المرسل إليه من بدء، لتعاقب هذه الجمل الاعتراضية التي أذن واحد من أكثر التحويين احتجاجا لنا بعلمه، وهو الزمخشري، بسبع منها للجملة الواحدة (٢٣).

إن الكاتبين غير النحاة، وهم فى القرن الرابع الهجرى غيرهم فى القرون الأولى الإسلامية، فقد امتاز هذا القرن بمعاجزة كل فريق للآخر. ويكفى أن نستحضر عادات المتنبي اللغوية والإعرابية، وخصوماته، وشوارد أبى العلاء وانفتاحه على الغريب ومن الغريب شعر الجان (٢٤).

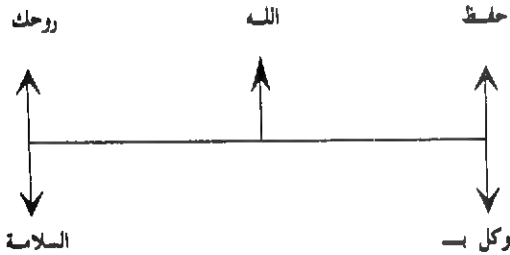
هـ - عطف النسق والتتابعات والتوليد:

لارب أن عطف النسق قد عمل فى كل من أسلوبى الشرط والدعاء على تحريك البداية إلى وسط، وإلى نهاية، فى الدقة الزمانية، وهى المدة، والترتيب الذى يتقيد به العطف بالواو، ثم فى الضفة المكانيّة، وهى الحيز، بتكرير المقولة، ليس بالضبط فى الألفاظ، ولا بالمرادفات المتطابقة، أو بالمفارقات الشاطة، بل بالتوليد *génération* (٢٥).

وهذا ينصرف من سواعد المفردات إلى مقارباتها فى مواد القاموس، إذا أفرغت كل كلمة مرسل (بفتح السين) حصولتها، وانقلبت إلى طاقة مرسل (بالسين المكسورة)، وأصبحت خصبة إلى ما لا نهاية له، بالحصص منها. والمثال هو فى توليد الفعل «وكل» مع حرف التعدية «الباء» فى الجملة الثانية الدعائية من النسق الأول الموجب، من فعل سبقها موجب أيضاً فى الجملة الأولى، هو «حفظ»، وهو الفعل الأساسى الأول فى مادته التى تشتمل على «حرس» كذلك والفعل «وكل بـ» فى المعجم.

ولم يجلب هذا التوليد للجملة تطابقاً فى مفرداتها مع الجملة الأولى، أو مرادفات ماسة، أو متناقضات حادة، بل تجاوراً وإفساحاً، لتوالد آخر فى الحيزين الزماني والمكاني، فالجملة الثانية المولدة، على سبيل المثال، لا تتساوى بعدد مفرداتها مع الجملة الأولى، إلا إذا استحضرننا مسمى فاعلها الضمير (فى الجملة الثانية) وهو لفظ الجلالة، فى أذهاننا لاحترام قاعدة نحوية تنبه إلى أن الضمير المستتر لا يعمل بنفسه، بل يضطلع بالعمل مسماه (٢٦).

وتختتم المغامرة، مع مقوم التوليد، ومع التحرر من الضائقة اللغوية فى حروف الفعل الواحد، انزياح بعض دوال الجملة المولدة من مناصبها، دون تحطيم هذه المناصب، (التي تمثل نظاماً واحداً للجمال الثلاث، من فعل وفاعل ومفعول بصفة أساسية) للإتيان بدوال جديدة، لهذه المناصب، دون مصاعب تنشأ، كما يوضح التخطيط التالى:



ويعمل عطف النسق لجمال لا يكتفى فيه بجملة المعطوف عليه وحدها، مع وجود التأليف أو التتالى الولود المنتج للكلام، ثم للكتابة، وانجذاب طائفة من الألفاظ المحتملة إلى قطب المعقود، وطائفة أخرى إلى رحي المحلول فى التقسيم العربى المنطقى القديم للكلام (٢٧).

ومن الطبيعى ألا تتعارض منطقية التتابعات مع مقوم أساسى فى بناء الأشكال فى الطبيعة، سبق أن لمسناه، وهو وحدة الأضداد المتحركة حتى فى التوائم التى تخرج من بويضة واحدة (٢٨).

هذا يعنى أنه لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا النظير isotope فى الجمل الفعلية الثلاث التى تتقدم جمل الصلة، وهذا النظير واحد بالتقريب يمكن أن نحصره فى الفعل

العروض^(٣٠)؛ وهو ما ستحاكاه الجمل، بأصوله، دون استطراد أو ضلالة.

إن جملتنا الشعرية المعنية ستجتاز طريق الإقناع المبين بدلائله البينية وبجداوله المقررة المبينة إلى البرهنة الناشئة على حجيتها بدوالها الشعرية التخيلية بذواتها، بوصفها وسيلة وغاية، لاتخرج بها عن قانون هو ذاته كينونتها. وبمعنى آخر لن تصدف عن بنيتها المتحققة الذاتية في بنية أخرى أوسع. في القبول نفسه، هي شعرية نظرية مجردة، متحد الجنس الأدبي وتراقبه.

أ - التابع الأدبي (الشعري) الأول:

يقول هذا التابع:

«توقع قلة غفولي عنك، وكأني بك وقد أصبحت
حيران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدرد ريقك
لهفاً، على مافاك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك
لغذك»^(٣١).

تحقيق هذا التابع:

لن نقف طويلاً عند توثيق هذه العبارة بصاحبها، فالعبارة مقولة لأبي الوفاء وهي من تأليف أبي حيان ومن ترتيب أسلوبه، فهي لبنة في بناء أرحب وأكبر. وهناك قرينة رواها أبو حيان نفسه تنقل العبارة إليه، والرسالة ما زالت تصارع وجودها الشكلي، بين المشافهة والسرد، وصوغها النهائي، في التحرير ثم التحجير، أي التحسين، عن تحذير أبي الوفاء إياه

من الحذف المخل بالمعنى والإلحاق المتصل بالهذر، على أن يترك له الزيادة في الحسن، كما يشاء «واعمد إلى الحسن فرد في حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه»^(٣٢).

وثمة سند قدمه كاتب مقدمة (الإمتاع والمؤانسة) أحمد أمين، لا يستبعد فيه أن أبا حيان قد تزيد «واخترع أشياء لم تجر في مجلس الوزير، فقد عرف عنه أمثلة من هذا القبيل»^(٣٣). ولهذا السبب وجد أن أبا حيان رجلاً أبا الوفاء أن يظل الكتاب سراً، فقد ألقه في حياة الوزير وخشى أن يطلع عليه فيعلم مقدار ما تزيد.

«نجا»، كما ينبغي أن نديم تخيلنا للضد opposé أو شبهه في جمل الصلة، وتحقق له الوحدة أيضاً، ويمكن أن نحاصره في «الزاهدين». وننتقل إلى معرفة حقليهما المرجعيين وأحدهما «الحياة الدنيا» وفانيهما الآخرة. ولتراجع لسبيليهما المخطط التالي:

الحقل المرجعي	الوصف	التفسير	الضد	الحقل المرجعي	الوصف
الآخرة (النجا)	معنى	نجا	من العارفين	الحياة الدنيا	مادى
		↓	↓		
		من الزاهدين	↓	(الزهد)	
		↓	↓	x	
		ظفر	قطع طمعه	المناخ	

٢ - الجملة الأدبية (الشعرية)

الجمل الشعرية المتضمنة المتروية، التي نفترض أنها ستكاثف بعد الجمل الخطائية الشرطية والدعائية، فتتسطح للأدب وتدعوها الشعرية، على سبيل الجواز، سيتم تسودها في حينها، من التدرج المحكم القائم في الطبيعة في وسائط الإبلاغ، ومن الشائبة على المنطق، إلى الوجود الحي لعنصرى الإشارة والإيماء المكفولين لقسم من الوجود، كنسبة الماء إلى اليابسة، والظلال إلى الحرور والأخضر إلى الحالك السواد، وبعض الأصوات المتكررة في الطيور المغردة في الغاب، في قياسها إلى النعيق المنفر والمنفرد الأجش، أو النعيب المنزوي الخشن الأثير، أي النسبة كذلك التي تستقدم النثر من مستوى استدعاء شارد الشعر، كما تخيلها ابن قتيبة، منذ أكثر من ألف ومائة عام «بالماء الجارى والشرف العالى والمكان الخضر الخالى»^(٣٤).

وهذه الجملة الأدبية ستتقاضى الحركة والسكون، وهما العياران الكونيان المتضادان للذات تقوم عليهما الموسيقى، وعليهما أنشأ الخليل بن أحمد نظامه الرياضى فى

المتكلم أبى الوفاء والمخاطب (الراوى) أبى حيان، وهو صاحب الحال، إلى بطلين متعائدين متعائتين تربطهما وحدة صدين. أحد هذين البطلين ثابت متصدر مذكور دائماً، ومقتدر، وأمر، ومرور، والثاني مزعزع، وأمور، ومغلوب يتقاضى العيش بعسر، ومحسوم لأطراف التشبيه الثلاثة كافة، فهو للمشبه والمشبه به ووجه التشبه، فهو فى حالين متناقضين موصولين إلى بعضهما، نشطهما الفعل الناسخ «أصبح»، لم نبعدا به عن نفسه إحدى الحالين جالية من الماضى، مكوت عنها، وإن من السكوت فى بيان العرب لما هو أبلغ من الكلام^(٣٥).

وهذه الحالة فى برهة الخطاب، هى معيشة أبى حيان الضنك، قبل إيصال سبله بمجلس ابن سعدان ولى النعمة، وصفى أبى الوفاء. والحال الثانية هى مضمون جملة حال الوعيد: «وقد أصبحت حران حيران يا أبا حيان»، وهى جملة فعلية تعتمد على اسم «أصبح» وهو ضمير المخاطب المتصل، وعلى خبرين نكرتين منصوتين عليه كطائرتين فى عنقه، يؤزانه أزا بالوعيد بحرف نداء هو الياء المحدودة، وهذه قبل عنقه هى لمادة البعيد، ومن فى حكم البعيد كالنائم والساهى^(٣٦).

وهذا التكيل يكيل مضاعفة صوتية، لا يحسد عليها من يعنيه النداء، وهو أبو حيان، فالنداء يتطلبه أينما ذهب وحيشا ثوى، وإذ إنه صاحب صياغته لنفسه، وهو به قمين، فهو به مؤول سلوكا نراه متبرأ، تدميريا، مدبرا للذات، عشية فشلها، خشية قتلها بسيف مبارز بارد آخر هو الجوع، أو موتها حتف أنفها الموت الطبيعى، فى مقابل نازع إحيائها، مما يدخل فى الجانب الهدام، تحت مصطلح عقاب النفس^(٣٧).

وهذا التأويل سيحتمل إيداع هذا السر النفسى الثمين فى هذا الفصل من الكتابة إبداعا للأدبية، فيجبل إليها العين البشرية القارئة فى استقطاب إلى نظام للعلامات، تنف اللغة على ناصيته نصب العين، بشفراتها ورموزها، موقفا هو على رأس الأَشهاد، سيكون له البروز والصدارة، كما تنبأ بمعنى من هذا فردناند دوسوسور^(٣٨).

ويكف اللحظ برهة عن قرين العبارة من اسم، نجد أن كلماتها انحنت لمهندس آخر غير أبى الوفاء، ليس إلا أبا حيان الذى محصها للسياق وامتحنها لمبادئه، وأجراها على سننه، بل استأصل شافة خامتها كعادته، وأرسل العبارة بالحس الزمانى الأدبى الروائى الذى تعلق ساعته على النص كله لتدس التوازن بين ماهو خطابى، ونمطى، ونقلى، وما هو انبساطى، شعرى، اختراعى وحسى، مقفل كطبيعة اللغة، وليخفى أبو حيان، بأخلاق الكتابة، المقتولة بحثاً، غريزة أبى الوفاء الهامشية القاتلة فى تعقب الخبء الدفين، والتجسس على ذات البين، وذات الصدور.

تحليل الجزء الأول من التابع:

لا يعزب هذا الجزء فى إسناده عن تلمة قيام الجملة الخطابية الشرطية أو الدعائية، من ارتباط للإبلاغ؛ فقد اتصل بضمير المخاطب «الكاف» فى ثمانى كلمات ما بين حرف، واسم، وفعل، والتحق بضمير المواجهة فى حالة الفاعل، وهو التاء فى نهاية فعل واحد، هو الفعل الناسخ «أصبح»، كما استهل بحرف الأمر والمضارعة للمخاطب وهو التاء، أوائل ثلاثة أفعال هى: توقع وتأكل وتزود.

وسنجد أسلوب التشبيه يحكم بجهازه هذا التتابع بهدف البلاغة بعد جملة فعل الأمر، وهى: «وتوقع عدم غفولى عنك».

والجهاز المذكور هو «كأن» المأثور عنها أنها حرف من أخوات «إن» بعد فتح همزتها وزيادة أداة التشبيه الأصلية عليها، وهى الكاف، لتصير بها «كأن» كلمة واحدة مركبة، لا تخلو من معنى «أن المصدريه» بعد التشبيه بها^(٣٩).

وهذه الأداة المركبة «كأن» انصبت على ضمير المتكلم «الياء» لتشير إلى أبى الوفاء الذى ينبو فى الإبلاغ عنه الراوى أبو حيان بالمواجهة معه، ثم عملت الأداة المركبة «كأن» فى شبه جملة الاتصال «بك» أى بالراوى أبى حيان، بحرف الباء المتعدية إلى ضمير يرمز إلى أبى حيان نفسه، بوصفه صاحب الإصباح المتوعد به.

لقد نقل التشبيه وجملة الحال المسبوقة بالوار، التى قد تنوب عنها فى برهان على صحتها «إذ» الفجائية، كلا من

جدلا طويلا من تاريخ الإنسان، لاتزال عالقة بذراع الميزان، ولا يزال الترجيح فيهما دولة بين كفة وكفة منذ سقراط^(٤١).

إن المعادلة التالية، وهى مما درج رولان بارت على أن يرويه عما يردده جوردان من علاقة بين الشعر والنثر، قد تكون وجيهة. يقول: إن الشعر إذا كان هو النثر + أ + ب + س فإن النثر هو الشعر - أ - ب - س^(٤٢).

التحليل الصوتى لكلمة «حران» فى التابع:

لاشك أن طاقة التجانس الصوتى الذى أرسلته الأسماء الرواصفة المزيده بالنون، أو الألف والنون، وهى حران وحيران وأبو حيان، تحولت إلى شارات مضيئة، وصفت مركزا للعلامات صلدا ووطيدا فى آن، وجه إليه سائر القوى فى التابع. وقد اشتقت الأوصاف، بدرجات متفاوتة، من أفعال ثلاثية لازمة، مدرجة فى ترتيب (القاموس المحيط) فى باب واحد، هو الحرف الأول من الكلمة، دون قصد شعري أزمنه جامع موادها، أو معيد ترتيبها، أو المستعمل الأول الذى أجال به الاشتقاق، بسماع أو بقياس، فى الأفعال، فالشعر فى المفهوم المعجمى يعنى أيضا العلم. لكن التجاور الكتابى هو الذى أخضع هذه الكلمات لسبيلها، ولعل ناتجه مما حده الفارابى فى استقصائه برهاناً للشعر، فى اقتراحه نوعا من السولوجسموس (القياس) أو ما يتبع السولوجسموس من استقراء ومثال وقراسة وما أشبهها مما هو فى قوة القياس^(٤٣).

وهذا الاستقصاء يفرينا بمحاولة اقتضاى مكنون وحدة مصغرة أو نصيص من حزمة الكلمات الصوتية الثلاث، لاختبار شعريتها (الصوتية)، وليقع التحليل للكلمة الرائدة «حران» لاستحواذها على الظواهر الصوتية التى تقاضتها الكلمتان المجوزتان للتواطؤ الحرفى، بوصفه حدا للسجع فى الفاصلتين^(٤٤).

تتألف الكلمة «حران» من الحاء، وهى صوت حلقى ساكن مهموس ويتصل بالحاء الرء، وهى فى الكلمة مشددة، أى مضاعفة، غير أنها فى المقطع الأول نهاية المقطع المغلق المكون من الحاء المفتوحة ومنها، من «الرء»، ثم هى فى المقطع الثانى بداية مقطع مفتوح طويل مكون منها مع

إن حرف النداء للبعيد، وللنائم وللسامى، وهو الياء الممدودة فى هذا التابع، سيعد على الفور معادلا قويا لجملة الأمر المعطوفة، ومركز استخدام لها جديدا وجذبا وتكريرا، وصوتا ثانيا لها مديدا، وهذه الجملة هى «توقع عدم غفولى عنك».

إن حرف النداء سيصير بمثابة رد للعجز على الصدر بتخريج معنوى، لا لفظى، ورد العجز على الصدر هو من خصائص بلاغة العرب، وقد صادقه أسلوب الإعجاز القرأنى فى آيات كثيرة راسخة فى الشعور.

ولا يعزى الحق الذى اصطلاح به هذا التابع لجواز من الكتابة (الشعرية) إلى كفل واحد مبين هو وجه ذو وجنتين من التشبيه والحال يخمل الباقي، بل يضاف إلى الوجه جبين قوى عريض من السجع المتوازى ليس من اللون الكثيف المتيد الذى تجده مدار الكتابة عند الهمذانى مثلا، معكوبا على التحلية، مما ذم أمثاله عبد القاهر الجرجانى لعقوبه للمعنى، والانقياد إلى اللفظ^(٤٥)، فسجع العبارة هو ذلك الائتلاف اليسير، الذى لا ينفك عن المعنى، ويوحى بالمصادفة والألفة والطبيعة، وبما يشير إلى الوظيفة السادسة الشعرية، التى تجتذب الكتابة إليها للتوقيع وللنغمة. وقد فطن إليها ياكبسون فى تخريه المهام المختلفة للغة، كما عدد وظائف أخرى بلغت خمسا. وتهيمن الوظيفة السادسة المذكورة على حقل الشعر الغنائى خاصة، بتكرار الحرف الأخير، أو الذى يصلح للروى أو القافية فى آخر كل من أبيات القطعة أو القصيدة^(٤٦).

وقد يتخطى التكرار إلى الأعاريض والأضراب معا، فيما يسمى التصريع، وقد ينتقل التكرار إلى الحشو فى ظاهرة الترصيع. لكن الذى ينبو عن هذا التكرار المعطى للشعر فى النثر، هو أسجاع النثر، وقد ظهرت بينيتها الأولى فى سجع الكهان أول ما ظهرت، بوظيفة للمكاهن مخالفة لمهمة الشاعر ربما انحصرت فى جذب انتباه القبيلة إلى مواطن العشب والكأ، حين كان الشاعر رجل الساعات الصعبة فى تكأكو العشائر، ونفارها لشن الغارات. إننا سنحمل قول الكسائى: «الأسجاع فى النثر كالقوافى فى الشعر» محملا وظيفيا لاحديا؛ فمسألة المفاضلة بين النثر والشعر، وهذه استغرقت

إضافة الألف الممدودة، يخواص الألف الممدودة والراء، وهى صوت ساكن أيضا إلا أنه مجهور قريب من حروف اللين فى وضوحه.

وإنه ليتوسط فى طبقته بين الشدة والرخاوة ويلتزم صوت الراء التكرار لاصطدام اللسان بحافة الحنك، حالة نطقه، وهو فى «حِران» مفخم، فلم تسبقه كسرة أو ياء، ليتسنى لإحادهما ترقيقه^(٤٥).

إن الصعود هنا من صوت الراء، بطبيعته الرنانة المجهورة الواضحة، إلى صوت مجهور واضح آخر هو أحد حروف اللين، وهو ألف المد، لا تصاحبه مشقة. وبهذه الألف يذهب الكلام إلى بعيد، بما يحقق الاستحواذ بالصوت فى نسبة من الرسالة المرادة للبقاء. والنزول من الراء إلى النون، بعد الفاصل من ألف المد، لا يعرض النون إلى الفناء فى غيرها، فسيكون جارها هو صوت الحاء.

وصوت النون الذى يعد أكثر الأصوات الساكنة شيوعا فى اللغة العربية بعد اللام هو كصوت الراء، فهو من مجموعته، ووصفه هو أنه صوت ساكن مجهور شبيه بحروف اللين فى وضوحه، لا يفنى فى أصوات الحلق، ومنها الحاء التى ستجاور النون فى الكلمة التالية «حيران»، كما قلنا. ولعل تماسك النون وإظهارها وعدم فنائها فى الحاء يرجع سببه إلى بعد مخرج النون عن مخرج هذا الحرف، فالنون صوت أنفى المخرج أو هو أنفى، ومخرج الحاء هو وسط الحلق^(٤٦).

وستحقق النون فى حكمها الإعرابى الملتزم بالفتحة، فى كلمة حِران، بوصفها خيرا للفعل الناسخ «أصبح»، استقامة صوتية مع الكلمتين «حيران» و«أبى حيان» مع تشكيل نونيهما بالفتحة، خاصة أن الكلمة «أباحيان» ممنوعة من الصرف للعلمية وازديادها الألف والنون، بما يوثق الفتحة بنونها.

وإنه ليمكن الاستفادة من الاستقامة النحوية التى تلزم النون فى الكلمات الثلاث بشكل واحد، فى الوقوف بالسكون على النون الثالثة فى الكلمة الأخيرة «أبى حيان» مع اطمئنان إلى سلامة إعرابية تستلقى تحت السكون، هى للفتحة؛ فما الغاية من السجع إلا المزاجية. وهذه أملت على

بعض الكاتبين الخروج بالكلم عن أوضاعها إلى أبنية طرية لا مقام لها أصلا، كقولهم «إبنى لأتبه فى الغدايا والعشايا»؛ أى بالغدوات والعشايا^(٤٧).

والمزاجية العددية لن تتحقق بالوقوف على الكلمة الثالثة؛ فقد أراد أبو حيان ألا يتقيد بقاعدة ثابتة بالانئين ولكنه شاء للمتملى، وهو القاصد الاستمتاع، أن يتردد فى المدّة التى انتحت بالسمع لمدات خمس، للتأمل فى سلامة المادة والبناء ورسم السخرية بإتقان صوتى مسفر ورنان، بما يبلغ حد الترمم للتبكيك والتبكيك بالكنية «أبى حيان»، إن كانت كنية وليست علما عليه.

ولعل الوزن (فعلان) الذى سلك الكلمات الثلاث فى عقده، فأدخلها فى دست النظم من باب الصرف أو العروض، ساعد على ذلك، فإذا بنا فى كلام شبه موزون، ومقفى، بحسن ترجميه، وحدته القياسية الكلمة دون البيت، ويحكمه الاحتذاء بالكلمة الأولى دون التراتيب الشحنية والغفوية، كما هى فى القصيدة.

ولا شك أن تصفيقا لهذا التتابع السجى المكون من الكلمات الثلاث، المقيسة على وزن «فعلان»، لو أمكن تشبيده ليقف وجها لوجه مع تتابع لإحدى الجمل الشرطية أو الدعائية، فسيجعل التتابع النونى هذا يغزو بنصيب الأسد فى أمرين مهمين سيستبان له، الأول: هو التماهى مع الجنس الشعرى، لتركز الصوت فى حروف بأعينها لاكتناز فضاء بحث، ولحبوكة وإبراج، على نقيض انتشار الصوت على البنى اللفظية المكونة لكل من طرفى الجملة الشرطية بالعدالة وبالقسط، لإيفاء الشرط والجواب المنفعين حقيهما، للنفاز بهما إلى الأغيار، دون حبسهما فى الرسالة لقصد جمالى.

والانتشار نفسه يحدث للجملة الدعائية، ما خلا خصوصية للفظ الجلالة فى المقطع المفتوح الطويل الذى تتجه أسهمه إلى أعلى، ويسمق به التجويد أضعافا مضاعفة لو نوى. وقد يحذوه المتلقى استحسانا، واستجادة وعبادة.

الأمر الثانى هو قابلية التتابع هذا للفناء والترم، وانتفاء قصد الفناء فى التتابع الشرطى أو الدعائى. وقد يطول بنا

والكتابة الأولى في هذا الجزء، هي الجملة الفعلية «تأكل إصبعك». وهي تعريض يتسلط على مكان بعينه، يتمثل في أحد أعضاء الجسم، وهو جارحة في اليد، هي الإصبع. وهذا التسلط يلزم صاحبه، وفق حد الكناية، بأن بعض إصبعه إذا أسف، إلا أن المبالغة ذهبت بعض الإصبع، وجاءت بأكله، والمبالغة كما أنها تدخل النشر، فإنها في حساب من الشعر أقوى برامجه^(٥١). وأكل الإصبع ليس من وادى الكناية القريبة الساذجة، ولا من باب اللغز الذي يستغلق تأويله دون قرينة أو ضد^(٥٢)، بل هو من الضرب الذي تشدرج إليه بواسطة بنية بديلة مساعدة، من قول معروف، هو كناية أيضاً، قائمة في المذخور الأخلاقي العربي، وربما الإنساني، رصدها القرآن الكريم رصداً تاريخياً يومياً في وصف صنيع البطانة غير المؤمنة قديماً في مكة، في مقابل إحساس طيب لف الفغة المؤمنة، هو الحب. والكتابة في آية في سورة آل عمران تقول:

«ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم. إن الله عليم بذات الصدور»^(٥٣).

وجملة «عضوا عليكم الأنامل من الغيظ» أظلت الكناية في عبارتنا، وافترقت العبارة عنها فذهبت إلى أكل الإصبع، وأوردت «أسفاً» للجهرارة بالكناية، وللتواطؤ بالسجع الذي سيوغل بجملة تالية للتفصيل الشديد، هي «وتزدرد ريقك لهفاً»، بمثل ما سيقابل بين «يومك وغدك».

وفي الجملة المعطوفة كناية ثانية أنيقة أكدت الأولى، لكن لم ترتكن إلى أصل في المذخور العربي الجمعي فيما نرى؛ إذ تعتمد على استقائها بالملاحظة فهي لا تحتاج إلى واسطة لعبورها إليها؛ فازداد الريق، أو ابتلاعه، عادة طفلية آدمية مكنية، قد تلزم بها الرجل الملهوف على ما فاتته من الحوطة لنفسه حقاً، والنظر في يومه لغده، ومعنى الملهوف المظلوم المضطر الذي يستغيث ويتحسر^(٥٤).

وما أقرب الحسرة المكتى عنها، في درجة تالية من الأسف، المعرض به في الجملة السابقة، بما يعنى بلاغين اثنين وتأكيداً ضعفاً وشدتين، في هاتين الكناتيتين اللتين

رصد الأسباب فبدخلنا في بحث الغناء وشاراته ومقاماته ودلالة الطرب على الفرح والشرح معاً، لأن الطرب من الكلمات الضد، مع توجيه إلى معرفة أن أول من أتقن الغناء في العربية بعد طويس، وهو ابن سريج، بدأ نالها ثم نثي بالغناء. هو أول من ضرب بالعود على الأغنية العربية بمكة، حين شاهد العود مع العجم الذين قدم بهم ابن الزبير لإصلاح الكعبة.

تحليل بقية التابع:

نقول بقية التابع:

«تأكل إصبعك أسفاً، وتزدرد ريقك لهفاً، على ماقاتك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لغدك»^(٥٥).

تتكون هذه البقية من جملتين فعليتين بسيطتين مثبتتين، تلتحق بهما جملة فعلية تالفة فرعية شارحة، قائمة على الصلة، تتلوها متمات من الجر والإضافة والعطف لا ينفك عنها، في الجر والإضافة، رمز للمخاطب، هو ضميره، في حال من الاتصال.

ويقع هذا الجزء بجمليته الفعليتين الأوليين في أسلوب من البيان بليغ، غير بعيد عن التشبيه الذي حسم له الجزء الأول من هذا التابع، إلا أن جواز هذا الأسلوب للحقيقة قائم، على خلاف التشبيه وضروب المجاز. وهذا الأسلوب الذي نقصده هو الكناية أو التعريض. والتعريض بالكناية أبليغ من الإرسال بأسلوب الحقيقة وحده، من حيث إنه لا يزيد المعنى المقصود التعبير عنه في ذاته، بل يجعله أبليغ وأؤكد^(٥٦).

وتتحقق هذه المبزة من البلاغ والتأكيد والشدة للمتلقى والمرسل معاً، فالصفة إذا جئ بها غير مصرح بذكرها، وغير مكشوف عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها، كان ذلك أفخم لسانها، وألطف لمكانها، وكذلك إثبات الصفة للشيء - كما يصرح عبد القاهر الجرجاني، «تثبت له»، إذا لم تلقه إلى السامع صريحاً، وجئت إليه من جانب التعريض، و الكناية، والرمز، والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليلاً، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه^(٥٧).

تتابعنا على وجه من شبه التناظر في النوع دون الإفصاح عن التضاد الدقيق الوثيق.

إن شبه التناظر نفسه وعدم الإفصاح عن التضاد الدقيق لما يقوى الوظيفة الشعرية بالمماثلة، في التعارض النوعي مع الجملة الخطابية، التي تكثر فيها الكلمات المتخالفة، لتؤثر الصراع الداخلي، والجدل المحقق للبرهان، لا التسليم والمصادرة.

قراءة الدلالة في هذا التابع:

لعل ما يجتمع للذهن، للوهلة الأولى هو جنوح هذا التابع بمقولته إلى فضاء الجمل المتناظرة التي تخلص إلى معنى واحد سلف أن أشرنا إليه في الجزء الخطابي عن خسارة مخالف الناصح والصديق، والعالم، والمجرب والبصير، في العاجلة وربما في الآجلة. لكن ملاقاته السياق لا تتأني وفق هذا التناظر السوي، بل لابد من نظرة مدققة، ومتعمقة لتستوعب وحدة أضداد، من خلال رؤوس شارات مبيثة قد تراد صوتية، وقد تكون رامية، إيمائية، تكني عن معان خفية.

وأول ما يمكن أن نتجه إليه هو هذا التجاور الصوتي الحديث، دون أداة عطف، في الصفتين «حيران» و«حيان»، وفي الكنية المنادة في «يا أبا حيان» إن حيران تعني عطشان في دلالة معجمية واضحة. و«حيران» المشتقة من «حار» تحتوي في جدول مادتها، إلى جانب مفردتها، مذلول الحيرة ذاته، على كلمة «الحائر»، والحائر هو مجتمع الماء وحوض يسبب إليه مسيل ماء المطر^(٥٥). إلا أن معنى حيران الدال على الحيرة، ما يفتأ يرفع رأيت على السياق، وإن وقع على أعراف من مسيل ماء المطر، بأحرف فيه، وإطلاله المستمر على مادته اللغوية بتفريعاتها في المعجم، وتفرعها في السياق.

وستقول المفردة «حيان» كلمتها الحاسمة في هذا الصدد، إذا وضعنا في حسابنا أن النون، كشأنها في كل الأسماء، إذا وقعت آخرها بعد ألف تقدمها أكثر من حرفين، حكم عليها بالزيادة^(٥٦). وقد سبق أن أوضحنا كذلك أن الاسم في «حيان» مزيد بالألف والنون.

وبعودة الكلمة إلى أصلها، وهو «حي»، سنقابل الحوار الأرضي السماوي تقوده الكلمتان معا: أولاهما «أبو»،

ولنفترض أنها هنا بمعنى «عبد»، وثانيتها «حي»، والحي أحد أسماء الله الحسنى وأحد صفاته. ويصبح الاسم العميق لأبي حيان هو «عبد الحي»، إذ لا معنى لزيادة الألف والنون، ولا معنى لأبي حيان.

إن النطق العشوائي للكنية «أبي حيان» كذلك، لو تراخى بالرويد وبالهوادة، عند ألف المد المزیدة في حيان، وخفف التشديد، لتخلقت كلمة «حيا» بفتحة على كل من الحاء، والياء، الممدودة، والحاء هو الخصب والمطر أيضا^(٥٧).

ومجاورة العطر في «حران» لمجموع المطر الدنيوي في حيران وأبي حيان، يسرب إلى السياق دائما كلمة بائية غير مقولة ستفرخ في نسق من سجع، كان خصيصا للكهان يقال في رباتهم القبيلة إلى منابت العشب والكأ، وفي مكون مكاني ليس هو الوادي هنا بل هو الصحراء، أو هو البطحاء التي ليس فيها زرع ولا ماء، فما هي دار السلام بوجهها العربي، بل البويهى الديلمي. والكلمة البائية غير المقولة هي «السراب»، بما يصرخ بطلب نهر أعلى غير قائم في الأرض هو الكوثر، ربما ارتفعت إليه كتابة الشعراء الذين تحدّثوا عن العطش والظما والصدود والجوى جميعا، ولعله هو البنية العميقة كذلك للشبوب الدنيوي الذي لا تنفذ مادته، والهيام المجنون الذي لا يلب له صدى، ولا تنطق غلته المدامة في نوازع الشعر الحسى الغنائى في غرض الغزل العذرى العفيف وغير العفيف، وفي الحب الأفلاطوني^(٥٨).

ب - التابع الأدبي (الشعري) الثاني:

أوت جمل أدبية (شعرية) إلى أبواب مبانة تختلف عن مهاجع السجع بصفة أساسية، هي للإغراب أقرب منها إلى الإفهام، ازدرعها أبو حيان، وكأنما في أصص كأنصاف الجرار المكسورة، أو أثلاث الشنان القديمة العتيقة، فازتعت دلالة متفاونة مختلطة عجيبة. من هذه الجمل، هذا التابع الملغز، في قوله لأبي الوفاء في وصف الحديث الذي يريده أبو الوفاء منه: «أجهز دقه وجهه إليك حتى تراه بسده وغباره، وأجلوه عليك حتى تلحظه بردائه وإزاره»^(٥٩).

لقد استخدم أبو حيان في إشاء هذا التابع الجانب المهجور، غير المستقل من لغة المعجم، وهو الجانب الذي

نحمله الآن لاختلاف البيعة لدينا عن تقاليدنا في عصر أبي حيان، إنه استدرج بهذا الجانب المعجمي المهمل البنية المعنوية الشائعة إلى قلاع القديم وحصونه ومراعيه فاتخذ بجداره مع روح الشعر الموحية، وإن أفقدنا، بصفة مبدئية، وجهها من الدلالة.

بدأ أبو حيان في سطر غير قريب من سطور اللغة الشائعة، اختراق الشارات غير المسوّلة له مراده، بكلمة «مريغ» المحركة للثغ، للدلال ولإنقاذ درجة من مناغة الطفولة، التي تكثر فيها الإراغة (الإرادة) دون الاستلاب القهري، لدفع صكوك الغرابة، «ومريغ» هي، كما لاحظنا، لغة في مريد، لم يغير من أصلها إلا في حرفها الأخير.

ولقد ثنى بكلمة مفارقة للغة المستعملة في مصطلحها الشائع، بما يلزم محقق النص بوضع الشرح قريبها أو يهبط به إلى هامش التحقيق لفائدة القارئ الحديث. والكلمة هي «غاط» بمعنى مغط، أي ساتر، وكان بإمكانه أن يدلف إلى الغرابة بكلمة «مغط» لو كان يقصد إلى إفادة أبي الوفاء إفادة الناقل الأمين، الحرفي أو المنسي البرئ فقط، لكنه أراد إلى تجلية الوجوه المستورة للكلمة الواحدة، حين يستلها للكتابة دون أن يستعد عن حروفها الهجائية كثيرا، للدروس على الشائع، وللدخول إلى مخدع اللغة الأدبية، بأصل من لسان مغرب، مدخلا شعريا وثيقا، وصحيحا، محسا بنشأة الألفاظ، وحاتا على حسن استقبالها.

وإنه بهذا المسلك ليكد ليبهر أبا الوفاء؛ فانتشال الاشتقاق الدقيق لاسم فاعل يدل على مجرد وضع الغطاء برفق أو إتاحتها دون التغطية المقاومة بالشدديد، وهي التخبة الطامة، العامة، سيدفع العقل الشات من شروده الغالب إلى بؤرة جامعة لامة قد تشفى على مدلول حقيقي، ربما يؤدي إلى ثغرة ممكنة محيلة إلى نشأة اللغة، لا إلى هذا الضلال المعرفي المستكين إلى دوال بعيدة قصية لا تقود إلا إلى مدلولات أبعد، ربما هي من الدرجة الثالثة أو العاشرة في جدول الدلالة، وهي كضيف الضيف المزعوم في «بخلاء» الجاحظ، وضيف الضيف هذا هو الطفيلي القادم إلى الوليمة، باستبشار دون أن يكون أصيلا عليها، بل أقبل يتمطى به ضيف آخر، تطوع بدعواه، حين قابله في الطريق.

لقد دلف أبو حيان إلى هذا التابع بالعقل المفارق للكلمة الشائعة أيا كانت، وهو يتحرى اللفظة الحقيقية العذرية المحسومة للفعل، قبل أن يشخص إلى المفردة المعاونة ليستعيرها من حقلها، ليأنس إليها من ميدان استخدامها الطبيعي للتوضيح، بعد أن يبحث لها عن قرينة تصلح لأن ترفرف عليها لتعلنها لأصلها، وتوهم إلى مجازها المؤقت أو الملازم، في اكتناز الفضاء، والبجوحة والبراح الرحب والسعة، لنشذان خامة الشعر أو حالة من الشعر.

وهو في السلوك الأول لا يقف بعيدا عن القصد العظيم الذي روضه رائد القرن الرابع الهجري في ميدان الصوت وفي الدأب التطبيقي فيه: أبو الفتح عثمان بن جني، في نظره الشائب في أصول الألفاظ والغوص وراء مظاهرها كتعبه «رفع عقيرته» وملاحظته أنه لا يجد اجتماعا فيها بين معنى الصوت وحروف (ع. ق. ر)، وجلاته قصتها: في أن رجلا عقرت رجله فرفعها ووضعها على الأخرى، وأنشأ بصرخ، فقال الناس: رفع عقيرته^(٦٠).

التحليل الصوتي للجزء الأول من هذا التابع:

يتألف هذا الجزء في فعل «أجهز» من مقطع متحرك قصير نمثله الهمزة المضمومة وهي صوت حلقى ساكن (ليس من أصوات اللين) كما أنه شديد ويعد عن الجهر والهمس ومخرجه من الزمار^(٦١).

ويجتمع للفعل مقطع تال مفلق مكون من الجيم والهاء يتباين التلفظ به في فونيم الجيم وفق نطقها؛ فجيم مجودى القرآن الكريم صوت مجهور قليل الشدة، يصدر عن وسط الحنك. وجيم القاهريين غير معطشة، وهي صوت ساكن شديد، يتولد من أقصى الحنك، والجيم المصرية المبدلة بحرف الدال في لهجة أبناء بعض محافظات صعيد مصر، وهي صوت شديد ساكن، يجاوز وسط الحنك إلى الأمام، ثم الجيم الشامية المغربية (أحيانا) وهي مفرقة في التعطيش، قرية من الشين، لها صفة الرخاوة وتغد من وسط الحنك^(٦٢).

وصوت الهاء يعد صوت التنفس الصرف، ويتمتع بممره الطليق في الفم، ومخرجه من الزمار، وصفة هذا الصوت الهمس، إلا أنه يجهر به أحيانا فيرقى إلى درجة أحد

أصوات اللين^(٦٣). ونلاحظ أن الباث ارتكن إلى هذا الصوت مرارا في التابع لاستحداث الشعرية الصوتية.

وتتحرك هذا الصوت بعد قراره في حالة السكون ليزداد كمية ويستقل بمقطع قصير تلزمه الكسرة. ويستأنف التالي الصوتي أداءه بحرف الزاي وهو ينسب إلى الرخاوة والجهر معا، فهو في سلاطة أصوات الصفير. ويزداد هذا الصوت مدة بتشكيله بالضمة فتوجهه بحركتها لتستغنى به مقطعا متحركا قصيرا آخر؛ حيث لا تسمح بوقفة لعدم تمام الفائدة بالفعل والفاعل المستر وحدهما قبل أن يلتحقا بالمفعول.

ونستطيع القول إن الكلمة الأولى «أجهز» اندرجت في تال صوتي نحن نصفه هكذا؛ هو مقطع متحرك قصير، يتلوه مقطع مغلق يعقبه مقطع متحرك قصير، يليه مقطع متحرك قصير بنسبة معقولة، هي مقطع مغلق واحد لكل ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة.

وتتكون الكلمة التالية، وهي «دقة» من «دق» وإعرابها مفعول به والهاء ضمير مضاف إليه، من صوت الدال وهو صوت شديد مجهور انفجاري، يراد فلقلته وينشئ مع القاف الساكنة المقلقلة أيضا ثاني مقطع مغلق بنسبة معقولة كذلك.

وتكرر القاف لتلتحق بالهاء بوصفها الصوتي الذي سبق شرحه لتكون كل منهما مقطعا قصيرا متحركا. وليرسم التالي إلى هذا الحد للكلمتين عددا من المقاطع القصيرة المتحركة والمغلقة، نذكرها: هي مقطع قصير متحرك، يليه مقطع مغلق فمقطعان قصيران متحركان، فمقطع مغلق، فمقطع قصير متحرك فمقطع قصير. وتشير الزيادة إلى مقطع مغلق وفد مع الكلمة الثانية في أولها، بنسبة الواحد إلى مقطعين قصيرين متحركين. وبمسافة بين المقطعين المغلقين تقدر بمقطعين متحركين قصيرين أحدهما قوامه الهاء، وهي صوت متراوح بين الهمس والجهر، ويقترّب من أصوات اللين كما قلنا، وثاني المقطعين عماده الزاي، وهي أحد أصوات الصفير وينسب إلى الرخاوة والجهر معا دون الهمس والشدّة. وسنلاحظ ضيق المسافة بين المقاطع القصيرة المتحركة والمقطع المغلق، مما يقلل من فرص التجاوز بالصوت.

وتتكون الكلمة الثالثة وهي «وجلّه» من مفردات هي حرف عطف هو الواو، واسم هو «جل» معطوف على

منصوب، وضمير متصل مضاف هو الهاء الدالة على الغائب، والواو هي صوت ساكن شبيه بحرف اللين ومخرجها أقصى اللسان وتجي مع حرف اللين القصير، وهو الفتحة، مقطعا متحركا قصيرا، وتلوهما الجيم بخصائصها التي كتبناها. وهي تنشئ مع اللام مقطعا مغلقا يعد الثالث في فضاء كلمات ثلاث متتالية بمعدل مقطع مغلق في كل كلمة. ويفصل هذا المقطع المغلق عن سابقه المغلق، كذلك ثلاثة مقاطع متحركة قصيرة تقوم على القاف والهاء والواو بخصائص كل منها السالفة.

وقد سبق أن عرفنا من خصائص اللام الجهر والتوسط بين الشدة والرخاوة، وأنها أوسع الأصوات استخداما في العربية. واللام هنا مرفقة؛ إذ تسبقها كسرة الجيم. على أنها تكرر وتضبط بالفتحة ليكتمل لها مقطع متحرك تال قصير. وستلوهما الهاء بالخصائص الصوتية التي كتبناها للهاء لتؤلف بالضمة مقطعا متحركا قصيرا كذلك، يوازي الهاء السالفة في كلمة «دقه» لتشواطاً للكلام والكتابة وللتوسع في الصوت.

وتألف شبه جملة «إليك»، وهي حرف جر وضمير الخطاب المتصل، من بضعة أصوات متنوعة الخصائص، أتينا على شرح نفوذها، وهي تندرج في مقطع قصير متحرك هو الهمزة المكسورة، يليه مقطع مغلق يتألف من حرف متحرك هو اللام وحرفين تالبيين يلزم كل منهما السكون في حالتي اللام، والكاف الموقوف عليها.

وهذا المقطع المغلق هو الرابع في عدد من الكلمات أربع؛ فالمجهود في القراءة العربية هو الوقوف في آخرة الجمل بالسكون ولو كانت غير مقيدة به، إلا في تلاوة القرآن أحيانا عند خاصة من القارئين.

وسنلاحظ خلو هذا التابع من المقاطع المتحركة الطويلة التي تأنس إلى ألف المد أو أي من الواو والياء المحدودتين، وإن استعاض الباث بالهاء القريبة من حروف اللين عن هذه الحسروف مسرتين، وتواصل بالواو والياء الشبهتين بحرفيهما اللينين كذلك.

والخلو من المقاطع المفتوحة الطويلة لفضاء ما محدود من القول أو الكتابة لا يزجج العربية كثيرا؛ فهي محبة

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف	العله
أَجْهْ	فعل	المتقارب	القبض	
زُدَقْ	متفعّل	الرجز	الخبين	
وَجَلْ	متفعّل	الرجز	الخبين	
إليك	فعل	مى ضرب نظر من بحر الرجز		القصر

إنه من السداد أن يأخذنا هذا الجزء من التتابع من صاخات آذاننا ومن مجامع قلوبنا إلى كل من القياسيين العروضيين المتوغلين فينا، وهما فعول ومتفعّلن وهما المواقفان للأوتاد والأسباب فى كلمات هذا الجزء من التتابع، فنغوص وراءهما بالقدر ذاته الذي تنهيا به ونحن نخلو إلى قطعة من الشعر الحديث الحر يؤلفها بحر مرج من بحرین، فتسلح بإحساس يربو فينا عن ذى قبل، وينبت التشوف الذي تتطلع به إلى شاطئ كل بحر على حدة، ونصفى إلى كل جرس، فنحقق وقفة تذهب بنا مع النثر إلى بعيد.

مقطعية الجزء الثانى من التتابع ووزنه:

إذا أنظرنا البحث فى دلالة هذا التتابع إلى حين، كى نمسك بظاهرة الوزن ومدى اتساعه عما اجتذبه من حيز، فنستقف على كلمات الجملة التالية بداية ونقول: «حتى تراه بسده وغباره». وسيتبين لنا - بداية - أن المقاطع المفتوحة الطويلة عرفت مزارها إلى ثلثى هذه الجملة، ربما لتعوض نقصها فى سابقتها.

وليحل التوازن فى مجموع الجملتين، نضيف إلى البيان أن الجزء من التفعيلة الذى يسمى السبب الخفيف ونسأوى بمعياره وزن المقطع المغلق والمقطع المفتوح الطويل فى الكلمة، لا يعطينا دلالة زمانية، كمية دقيقة، فالك المد أو الواو الممدودة أو الياء الممدودة تزيد فى مدة الصوت وكميته على تلكما اللتين يستحوذ عليهما السكون وحده فى آخر المقطع المغلق، وهذه أداة الوزنين بالقياس العروضى وحده، دون المعادلين بالصوت^(٦٦). وسنلاحظ أن نسبة المقاطع المفتوحة الطويلة التى انفرجت بها ثلاث كلمات غير متتالية

لمقاطع المغلقة، خلاف لغات أخرى لها طبيعة من المقاطع المفتوحة الطويلة كما هو الحال فى اللغة اليابانية على سبيل المثال، وعلامة عليها لفظ العاصمة «طوكيو»، أو مدينة «هوروشيما».

ومن الواضح أن أبى حيان ينهج من لغتنا فى فضاء مثل لها، غير متمتع من السياق، سنن تدرجها عبر القرون من المقاطع المفتوحة الطويلة إلى المقاطع المغلقة، بإحرازه هدفين أسلوبيين فى مساحة صعبة ضيقة من ساحة واحدة وفى مدة وجيزة، أخبرنا عن حسابها بالأسابيع لا بالأشهر^(٦٤).

إن أربحيته الموسيقية إذ غادرته دون احتلال فضاء فضفاض من المقاطع المفتوحة الطويلة بهذا التتابع، جرى العرف على أنها مسولة للفناء والترغم فى جنس الشعر وقد تأتى بنقيض من الهدف المرجو إذا زادت، فإنها لم تفر به، بل أفسحت له فى عروض الخليل بن أحمد الفراهيدى منطلقا إلى الوزن لا يوافق عليه مقنن كأرسطو أن يصير حليف النثر لشدة تكلفه به، ولأن الوزن رابة على الشعر وحده^(٦٥).

دخل أبى حيان ببداية هذا التتابع مدخلا إلى القريض بقصد أو بغير قصد وتوزعت أوتاد التتابع وأسبابه بمقتضاه على تفعيلة أحد البحور العروضية العاصية فى أوله وهى تفعيلة البحر المتقارب (ذى الأوتاد المتقاربة)، بعد أن خصمت التفعيلة لزحاف القبض؛ فهى «فعول» بحذف الخامس الساكن.

لقد وقع باقى هذا التتابع لتصيب من تفعيلات محورة من ثلاث وحدات من بحر صاف آخر عد مطية للشعراء القدماى ولشعراء الجديد فى أوله على السواء، لطواعية هذا البحر للعلل وللزحاف بما يقرنه بوقع الخطوات وعزمات المحادثة الشائعة وسير الحياة المياوم، شأنه فى ذلك شأن البحر الآيامى اليونانى الذى أنشئت عليه التراجيديد. وبحرنا هو بحر الرجز.

وبين الجدول التالى تقطيع الجزء الأول من هذا التتابع والتفعيلة التى قيس عليها التقطيع والبحر العروضى، وما دخل على التفعيلة من الزحاف أو العلل:

السجع إلى عهدة من الوزن الشعري القائم على كلمات تدين بموسيقاها إلى قياس عروض وافد عليها وإلى ما توحد سلفاً مع بنية من هذا القياس دون زيادة أو نقصان، كما في «وغيَّارَه»، على سبيل التقريب، التي تصح بتمامها لوزن متفاعِلن^(٦٧).

ولم يشعروا أبو حيان في صنيعة بالتزوير، على الرغم من أن أرسطو ألحق إخراج النثر إلى وزن الشعر بالاختلاق، وعدم الإقناع، لأن السلطة لإقفال النثر في رأيه هي للنبرة أي الإيقاع rythme على ألا تكون النبرة كذلك محققة، فلا تراعى بدقة بالغة، حين رأى الشعر وحده الخلق بالوزن Mètre وقد كان يتكلم عن النثر لغة للخطابة وهذا عذره.

وسيمعدل أبو حيان عن تفكهه بالوزن بالعودة إلى جادة أسلوبه النثري في التتابع في جزئه الأطول والأخيراً حيث يقول: «وأجلوه عليك حتى نلحظه بردائه وإزاره»، وبذلك يعمل بكلام أرسطو بأخذه بالروابط - فيما يبدو - فمعادلة كلمات هذا الجزء بتفعيلات تدين لبحر عروضي بعينه، إن استقامت في أولها لتفعيلة من وحدات بحر الهزج هي «مفاعِلن» أو هي للوافر بعد تسكين خامس مفاعِلتن عقب إدخال زحاف العصب، ثم انصلحت كلمات الجملة بعد ذلك لتفعيلة من قياس بحر الرجز مخبونة هي متفعِلن، فإن التقطيع على هذه الشاكلة تلقاء ببحر مختلفة متفاوتة سيتغير في آخر المطاف إلى أوزان النثر التي سبق أن أشار إليها جورودان فيما نقله رولان بارت عن اختلاف معادلتى النثر والشعر، وفي أن تلك المعادلة التي للنثر حاصلها هو ناقص الشارات الرامزة إلى أوزان الشعر.

دلالة التتابع السالف:

لا مرية في أن أبا حيان حين أجرى النغمة في أوصال أنموذج من البيان هو للكناية، من طبيعته أنه أكد وأبلغ وأشد في وصوله إلى النفس، بباب من الرمز أوثق في البلوغ من الحقيقة، فإنه عمد إلى مورفيمات (كلمات) تحقق وحدة أضداد بين تسليم يفضى به وامتنلاك هو مضرب عنه إلى أجل، لا يخرج كثيراً عن مكاييل التجارة كما تنم عنها كلمات «أجهز، وتراه، وأجلوه» التي ظهرت كما لو كانت تدغم الحي بعيت يرام تفسيله بيديه، وتكفيه بهما، وتجهيزه

هي حرف وفعل واسم وأقامت على الألف الممدودة كلها قد بلغت ثلاثة مقاطع بالقياس إلى مقطعين مغلقين اثنين وتسعة مقاطع متحركة، قوام كل منها حرف صامت، مشكول بحركة لين قصيرة تؤلف باختلافها مع غيرها أضداد متعاضدة، وإنه يمكن أن نجد تطوراً لهذه الجملة من سالفتها التي أعطت أطول من شطر لا يراد لبحر متجانس.

إن جملتنا متجانست فجادت بشطر ناضج على وزن بحر معروف متمكن من الملكة العربية، هو الكامل الذي اكتسب اسمه من تكامل حركاته التي تتم الثلاثين حركة، وستقع بداية جملتنا هذه لتفعيلة من وحدات هذا البحر دخل عليها زحاف الإضمار، فهي متفاعِلن بتسكين الثاني المتحرك.

وستتقاضى تفعيلتان سالتان من بين تفعيلات هذا البحر هما متفاعِلن متفاعِلن حشو الجملة وعجزها. ويمثل الجدول التالي تقاطيع الجملة والتفعيلة التي تعادل كل تقطيع، والبحر الذي تتبعه، ولون الزحاف الذي دخل على التفعيلة:

التقطيع	التفعيلة	البحر	الزحاف
حتى ترى	متفاعِلن	الكامل	الإضمار
هـ بسده	متفاعِلن	الكامل	—
وغيَّارَه	متفاعِلن	الكامل	—

إن أبا حيان برهن لمرة على أنه حين يخرج من أبواب أساطين النثر وأعلامه، من أمثال عبد الحميد وأبي عثمان الجاحظ وابن المقفع وابن العميد، فإنما ليحل ضيفاً لا على تلميذ الخليل بن أحمد، الأخفش، ليتقاضى متداركه، بل ليدق باب الخليل، في ثلاثة حبيام من رباطات ذات أوتاد وأسباب لأوزان صافية متجاوبة مع رعوس معان من النثر ذات صلة ببيت الوبر، هذه الأوزان هي للمنتقارب الذي تتقارب أوتاده، ثم للرجز كثير الزحافات والعلل وللکامل الذي قصده أبو حيان كذلك بكلمات مفصحة مترسلة ليفرج به كرب الحديث (حتى تراه/ بسده/ وغيَّارَه/...). ولقد اخترم أبو حيان كذلك تقليد النثر الذي ربما كان العمدة فيه هو

قماش القماط الذي انحدر إليه وهو طفل وليد حران حيران
أبا حيان، ما حك جلده مثل ظفروه.

٣ - الجملة الإفهامية:

يقول أبو حيان:

«أبها الرجل قولك هذا كان يسلم لو كان الإنشاء
والتحريم والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل
والاستدراك وعمل الجماعة وزعد المؤامرة» (٦٩).

والمؤامرة هنا ما يحتاج إليه ولي الأمر من استثمار
واستدعاء توقيع (٧٠).

وكلام أبي حيان في هذا التتابع محمول على
الحقيقة، لم يقرر بكنية أو استعارة أو تجنيس أو تسجيح أو
تورية. وهو داعية إلى التوسط بين مخيلة الدولة وعقلها العاد،
ذلك في زحزحة محاسب عن غلوه في مجادلة وصف فيها
الحساب بأنه «سلة الخبز» كما صرح بأن المملكة العريضة
الواسعة قد تكتفى بكتاب إنشاء واحد، وتحتاج إلى مائة
كتاب حساب، حين كان الولوع بالجدل لا يزال موصولاً
بين أصحاب الإيجاز وغلاة الإطناب، وكان صدق قوله
جعفر بن يحيى لكتابه مازال متسلطاً على الأذهان: «إن
قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا». ومارى عنه في
أعقابها مع بقاء حماسته للإيجاز: «متى كان الإيجاز أبلغ
كان الإكثار عيباً، ومتى كانت الكناية في موضع الإكثار
كان الإيجاز نقصيراً، ثم ما سار عليه المنهج من التفريع على
المكتوب إليهم الرسائل أنفسهم؛ فالعرب ألباء، يفهمون المراد
بالإشارة والوحي، وبنو إسرائيل يطول الشرح لهم والتكرار،
كما يلاحظ مديم القراءة في الخطاب المنزل إليهم في سور
القرآن الكريم، وأنه ليستحب في الرسائل الجابية الضرائب
الإشباع، وأن يمد القول وأن يؤكد (٧١).

إن كلمات جملتنا الإفهامية هذه قيست للتوازن
بحسب معانيها، ولقد انتظمت على قواعد النحو وحده
لفرض من الإفهام، لا الحاجة، فأفرزت قسمة عادلة شبه
محصة ومرفومة لوظائفها ودعواها. وداعيتها محاكاة العدالة
المنشودة بين الديوانين؛ ديوان الإنشاء وديوان الخراج الذي
ظفر بشبه جملة ذات علامات لغوية موطأة لمنشآت، مرتبة
حسب مكانة كل منهما، أو لتوابع دواوين كانت تشد أزرها،

لدفعه، في جو من كلمة جيمية المبدأ، مسموعة أيضاً في
التتابع لكنها غير مقولة، نقترح أن تكون هي «جنازة»،
والجنازة في المعجم هي الميت أيضاً، وبالكسر السرير مع الميت
وكل ما نقل على قوم واغتموا به (٦٨).

ولخال أبا حيان، وقد جعل الحديث دولة في تضريسه
بين مخاطب أبي الوفاء نفسه أو ضميره في كاف المخاطب
في شبه جملة «إليك» وبين الحديث نفسه في ضمير الغائب
الذي تظهره كلمات متنايزة متضادة مثل «دقه»، «رجله»،
وسده، وغباره، وجرى البيان من ذكر ذاته أو الضمير المحيل
إليه هو، فقد عنى الكثير والكثير.

وما عناه أبو حيان يتوقف على فهمنا مرموزات
الكنائيات الثلاث التي لانزال نحاول إيلافها لدلالة واحدة
وجبهة مرجعية، تحيل إلى حقل واحد قد يشي به ضمير
الغائب. غير الداخل على انقلاب حاسم يغير الفهم العام
المعطى بين السطور من الكناية الأولى إلى الثانية، أو الثالثة،
هذا التغيير الذي من المحتوم أن يسطر سلطانه ويمد سراده لو
أريد حقن المتلقى بذكاء جديد مضاف آخر، لخلاف طراً
لإذكاء النفع الجديد الوليد. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء مرتع
للمعير أو مرعى معترض عده أبو الوفاء كنزاً وأثر ألا يثوب به
أبو حيان، وفضل أبو حيان أن يسوء فيه بخسران مبین، حذر
نفسه منه من قبل، وأنذر أبناء جنسه في مخالفة الناصح
والصديق والعالم الرشيد والمجرب البصير. لكنه الخسران العائد
كذلك بالنفع على عاجله وأجله؛ فهو يسوق به ما كنز من
إيل صغيرة «دقه» لم تبلغ السن وأخرى كبيرة مسنة «جله»
بمعنى جليلة لكي يراها سائلها وسائقها الجديد أبو الوفاء
بسدها (بكسر السين) أى بصحيحها وبمعتليها الغبار،
وليحذر قطعانها كافة على حالتها، ما اكتسى برداء، وما نأزر
بإزار، بما يحقق به أبو حيان استكمال توق سابق لإجلاء
حطام الدنيا منه، في حشيرة شعيرة جنائزية من صراع
أرضى سماوى؛ إذا كان شقه الأول مذكوراً وهو هذا المال
المهجور المتنازل عنه، فإن الشق الثاني السماوى هو لامحالة
جناح الهواء الذي سيرته بشدة في خلاء تام مطبق، لا قلائد
فيه، ولا مخنوقة، ولا ما أكلها السبع، مما كان يحافظ عليه
المالك القديم. وسيخرج من الدنيا كما أقبل إليها صفر
اليدنين والقدمين، أزرق الوجه، إلا من أكفان لعلها من

أو لاتيني، يخلو في مبرائه الفرنسي الآن من نائب فاعل باسمه ورتبته. وتختلف صياغة التصاريح التي تنشئ في جملة صيغة المبني للمجهول عن سيرتها العربية، فلا نائب فاعل في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، وإن المبتدأ هو الفاعل أيضاً في الجملة التي هي أبداً في حالتها الإخبارية اسمية، لتعرف البنية الفعلية في أولها، ولا نرمي إلى صيغة الأمر هنا (٧٣).

تفكيك الجملة لحذو الأدبية:

إننا ستزدورج هذه الجملة ازدراعاً صوتياً جديداً لحذو الأدبية لتجرب بطائها وفراثها الخفية والنوى في أوضاع عن المحاق الذي تحرفت إليه. فنستعمل إذن إلى تحريك مركز للصوت وهو النداء وصفته، في جملة «أبها الرجل» إلى اسم الإشارة الغنى بالصوت (وهو أداة الإبهام إلى المذكور المفرد القريب «هذا») لنحصل على طاقة صوتية مخزونة مقدارها ثلاثة أصوات شبيهة بحروف اللين في طولها وجهرها، تزداد هذه الأصوات بالمقطعين الطويلين المفتوحين في اسم الإشارة المذكور دون مساس بالسلمات النحوية المعربة عن الجملة، «فأى» شتاير على وقوعها منادى، مبنيا على الضم، والهاء ستحافظ على محلها حرف تنبيه، وستمسك «الرجل» بإعرابه صفة للمنادى، ويرفعه لأنه تابع لمبنى على الضم، وإن كان النداء وصفته سيتنازلاً عن الصدارة للمبتدأ الثاني «قولك» وسيصيران جملة اعتراض مكينة.

ستقلب جملتنا الإفهامية الطويلة، إذن، إلى تنال كتابي له هذه الصورة الجديدة: «قولك هذا - أبها الرجل - كان يسلم لو كان الإنشاء والتحرير والبلاغة بآنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة».

مازالت جملتنا كما هي تقريرية، تذهب إلى «نراياها» الإفهامي، وإلى حقولها المرجعية العلمية العملية الرياضية، بذراتها ونواها، لا لمفردات منشأة جديدة لم تطرأ، كنا سنحكم بأنها أدبية لو اتسقت للأدب في أشكاله المعلومة، من ملحمة أو مسرحية، أو قصيدة أو رواية أو قصة، تهجس بانفعال يقوى به سجع أو جناس أو يومى به كناية أو استعارة أو تشبيه من منظومتى البيان والبديع.

مثل باب العين والمؤامرات، بشرحه الذى أسلفناه، ويختص بما يقع للوالى من حاجة الدولة عن طريقه إلى الاستثمار واستدعاء التوقيع.

إن تقديم الإنشاء وجعله اسماً للفعل الناسخ وهو فعل «كان» لا يمنحه أولية حقيقية، فقد رتبته أبو حيان، بوعى أو بدون وعى، خالياً من «رتبته» وهى «الصناعة» وجعله بعضاً من كل، وهذا الكل هو صناعة الحساب وملحقاته، حين مهر هذه الصناعة برتبته «صناعة الحساب» فدلّت على عصمتها «وبعضية» الإنشاء منها، بحرف الجر «من» الذى أكسب الإنشاء والتحرير والبلاغة صفة الجر، على الرغم من أن الذى يلي هذا الحرف من الأسماء، وهو صناعة الحساب، هو المجرور من الوجهة الإعرابية المحمولة دائماً على أنها المعنوية.

الجملة الإفهامية والسلامة اللغوية النحوية:

إن الجملة الإفهامية هذه، على الرغم من حذوها إلى المعنى، وخطوها الحثيث إليه، لم تنهال ولم تتبدل، كما لم تبعد عن الأبجدية العربية إلى العجمة، فلا نجد أثارة ما تدل على أنها صدرت عن فم مهجن، أو عى اللسان أو مزدوجه، يعهد نطق الصوت الحلقى المهنوس «الحاء» كالهاء ولا يغلط فيكتبه بها، بالهاء بل يذهب عنه إلى غيره.

وهذه كانت طريقة زياد الأعجم الذى كان لا يقال له زياد الأنصح مطلقاً، وكان يدعو الحمار «الهمار» حتى إذا انبرى ليكتبه انضبط ليحرره بحروف الحمار حماراً صريحاً صحيحاً (٧٢).

إننا نشهد أبا حيان يستكثر من برهان الحاء للفصاحة، فيوردها في ثلاث كلمات هى بترتيبها «التحرير والحساب والتحصيل». إن الفصاحة كذلك تتفق (للكاف والباء) في كلمتيه «قولك والبلاغة»؛ فالحرفان عريان فصيحان من حروف المعجم، فللكاف الفارسية رسم آخر يزودها بكتف زائدة تقع على هذه الشاكلة «ك» وتنطق كالجيم القاهرية، وتتسلل نقاط ثلاث الباء الفارسية (ب).

إن وجود الفعل المبني للمجهول بتغييره الطفيف من حركة المضارع فوق لامه من الكسر إلى الفتح واستتار نائب فاعل باسمه علامة على السلامة من الإيغال فى نحو يوناني

المواش

- (١) أبو حيان التوحيدي: كتاب الإمتاع والمؤانسة. لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٥٣ ص ٦١.
- (٢) Pierre Guiraud, La Stylistique, Presses Universitaires De France, 1975, P. 7.
- (٣) Ibid, p. 120.
- (٤) A. J. Greimas, Essais De Semiotique Poétique Zilber Berg, la Rousse Paris, p. 142.
- (٥) راجع في إنشاء النص:
- (٦) بهاء الدين عبدالله بن عقيل: شرح ابن عقيل. مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٤٠.
- (٧) الإمام أبو محمد عبيد الله بن هشام: مغني اللبيب، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ج ٢، ص ٣٧٤ وما بعدها.
- (٨) الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق ص ٨.
- (٩) د.ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي، ت: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ ص ٨٧٦ - ٨٨١.
- (١٠) Shirley F. Staton: Literary Theories In Praxis, University of pennsylvania Press, United States of America, 1987, p. 160.
- (١١) الإمتاع والمؤانسة، ص ١.
- (١٢) انظر عن وحدة الأضداد «الضد» في وصفه بأنه القوة المحركة ومصدر تطور الأشياء - م. رزوتال - ب بودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطبعة بيروت ط ٢ - ١٩٨٥، ص ٢٨١.
- (١٣) راجع في البنية العميقة لفن الخطابة: خطبة الوداع التي كان لها أثر عميق في أسلوب الخطباء وكتاب الرسائل في القرون الإسلامية التالية، وتجد أسلوب الشرط في الجملة الآتية: «فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها»، كما نرصد استخدام الفصل «بأما بعد» مرتين. ابن هشام، مختصر سيرة ابن هشام، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٦، ص ٢٩٧ وما بعدها.
- (١٤) Julia Kristeva. Le Langage cet inconnu, Ed. du Seuil, 1981. p. 253.
- (١٥) Roland Barthes: Le degré zero de l'écriture, Points, Seuil, Paris, 1972. pp. 18-24.
- (١٦) الإمتاع والمؤانسة، ص ١.
- (١٧) انظر في العلامات:
- (١٨) انظر لوردة رائد البراجماتيكية على عنصر الواحد في الخالق وفي المادة، وفي العقل وفي المطلق وفي المقدرة، وتشبه فلسفته البراجماتيكية بمصر ضيق في فندق متعدد الحجرات في كل حجرة متخصص ما في فرع من فروع العلم.
- (١٩) William James. Le Pragmatisme Science de L'Homme, Paris, 1968. p.p.53-55.
- (٢٠) الإمتاع والمؤانسة ص ٢ وما بعدها.
- (٢١) أبو هلال العسكري كتاب الصناعتين. دار الكتب العلمية. بيروت، ط ٢ سنة ١٩٨٤، راجع الفصل الثاني فيما يحتاج إليه الكاتب إلى ارتسامه وامتناله في مكاتباته، ص ١٧١.
- (٢٢) Semiotique L'école de Paris. Par C. Calame et M. Gninascia. Classiques Hachette Paris 1982. p.8.
- (٢٣) الإمتاع والمؤانسة، ص ٢ وما بعدها.
- (٢٤) أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ: المصباح المنير. مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧.
- (٢٥) مغني اللبيب، ج ٢، ص ٣٩٤.
- (٢٦) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران تحقيق: محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت، ص ١٢٨.
- (٢٧) حول استثمار نظرية شومسكي عن التوليدية في نقد النص الأدبي انظر:
- (٢٨) Aspects d'une Théorie Generative du Texte poétique par Teun A. Van Dijk. essais de sémiotique Poétique, la Rousse Paris, 1972, p p. 180 - 200.
- (٢٩) راجع توحي معاني السحر في نظم وبرمة عبدالقاهر الجرجاني على ذلك باستحصار لفظ الجلالة «الله» بدل «ياك» في إعرابه فاتحة القرآن. الإمام عبدالقاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة ط ١٩٦٠، ص ٢٨٥ وما بعدها.
- (٣٠) يقول أبو هلال العسكري في معنى المفقود والمحلول: هو أنك إذا ابتدأت محاطة ثم لم تنته إلى موضع التخلص مما عقدت عليه كلامك سمي الكلام معقوداً أو إذا شرحت المستور وأبست عن العرض المنزوع إليه سمي الكلام محلولاً: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، ص ٥٠٠.
- (٣١) فيكتور سمير نوزف: التحليل النفسي للولد، ت: فؤاد شاهين، المؤسسة الجامعية، لبنان، ١٩٨٠، ص ٣٨.
- (٣٢) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن تينة: الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٤.
- (٣٣) انظر: سليم الحلواني: الموسوعة الموسيقية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨٥.
- (٣٤) الإمتاع والمؤانسة، ص ٧.
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٩.

- (٢٣) المصدر السابق، المقدمة ص ف.
- (٢٤) ذكر النحاة أن حرف التشبيه «كأن» يقلب عليه التشبيه به، وزعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسي إنه لا يكون إلا إذا كان خبر كأن اسماً جامداً مثل «كان زيداً أسداً» ونحن نتفق معه. وفي جملتنا «وكانت بك وقد أصبحت حيران» يا أبا حيان» يقلب أن يكون استخدام كأن «للتقريب» وهو الوجه الذي ذهب إليه ابن هشام المصري في قول «مائل للحريرى هو: «كأنى بك تحط إلى الحدة» معنى اللبيب، ج ١، ص ١٩١ وما بعدها.
- (٢٥) البلاغة كما قال ابن المقفع: «اسم لسان تجرى في وجوه كثيرة. منها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون سجماً. ومنها ما يكون خطاً. وربما كانت رسائل... والسكوت يسمى بلاغة مجازاً وهو في حالة لا ينجم فيها القول. ولا يقع فيها إقامة الحجج. إما عند جاهل لا يفهم الخطاب... أو ظالم سليط يحكم بالهوى. ولا يردع بكلمة التقوى» كتاب الصنائع، ص ٢٣.
- (٢٦) شرح ابن عقيل ج ٣، ص ٢٥٥.
- (٢٧) انظر: الحاجة إلى المقاب، جان لابلاتش و ج.ب. برنتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي ت. مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٥، ص ٢٢٦.
- (٢٨) Julia Kristeva, le langage, cet inconnu la semiotique Ed. du Seuil, Paris, 1987, p.p. 293-296.
- (٢٩) عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة مكتبة صبيح. القاهرة. ط ٦، ص ٩.
- (٤٠) انظر في الشعرية، Roman Jakobson, Essais de Linguistique générale. les Ed. de Minuit, Paris 1973. p.p.133-135.
- (٤١) انظر حوار سقراط وأدمنتس، حيث يعترض سقراط على تشبيه الشعراء بالخيال لصفات الآلهة. أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ت: حنا خبار، دار العلم، بيروت ط ١٩٨٥، ص ٦٦.
- (٤٢) Le Degre Zero de L' ecriture. p. 33.
- (٤٣) انظر الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني، أرسطوطاليس: فن الشعر، ت: عبدالرحمن بدوي، دار الثقافة: - بيروت ١٩٧٣، ص ١٥١. وما بعدها.
- (٤٤) الخطيب القرظيني الإيضاح. مكتبة صبيح. القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٢٢.
- (٤٥) إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية. الأختلج. ط ٦، ص ٦٥.
- (٤٦) نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.
- (٤٧) الإيضاح، ص ٢٢٣.
- (٤٨) الإمتاع والمؤانسة، ص ٧.
- (٤٩) دلائل الإعجاز، ص ٦٠.
- (٥٠) نفسه ص ٢٠١.
- (٥١) انظر قدامه بن جعفر: نقد الشعر، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخاجي، القاهرة ص ١٤١ وما بعدها.
- (٥٢) انظر ترجمة للأسلوب عن كتاب الخطابة لأرسطو حيث يذكر كلمة *arké* بمعنى إمبراطورية وبمعنى: بدء كذلك، وهي نصير لغزاً حين يذكرها أرسطو كراتس حيث يقول «إن إمبراطوريتهم كانت بدء *arké* متابعهم. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٢.
- (٥٣) مختصر تفسير الطبري، مكتبة رحاب الجزائر، مج ١، ١٩٨٣، ط ١، ص ١٢٠.
- (٥٤) الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩ ج ٤. ص ١٧٧.
- (٥٥) نفسه ج ١، ص ٧٤٨.
- (٥٦) شرح ابن عقيل، ج ٤، ص ٢٠٤.
- (٥٧) ترتيب القاموس المحيط، ج ١، ص ٧٥٤.
- (٥٨) ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٣٦١.
- (٥٩) الإمتاع والمؤانسة، ص ١١.
- (٦٠) أبو الفتح عثمان بن جني، المحصن ج ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٦٧.
- (٦١) الأصوات اللغوية، ص ٨٥.
- (٦٢) نفسه، ص ٧٧ - ٨٣.
- (٦٣) نفسه ص ٤٣.
- (٦٤) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١.
- (٦٥) أرسطوطاليس: الخطابة: تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٠٤ - ٢٠٦.
- (٦٦) لاحظ أيضاً فروق التردد الإلقاء في بعض اللغات كالإنجليزية، موسوعة المصطلح الفني، الإيقاع والوزن ص ٤٢١ - ٤٣٧.
- (٦٧) لاحظ المثال التالي لبرهان على سبق النقاد العرب والإسلاميين إلى كثير من مصطلحات الحديثة التي يسمونها الغرب، مع دقة مضمون المصطلح العربي وتصويبه للمفهوم العربي الحديث. يقول قدامة بن جعفر (ولد حوالي ٢٦٥ هـ) عن البنية في (نمت التلايف اللفظ والوزن): «وهو أن تكون الأسماء والأفعال في الشعر تامة مستفيضة كما بنيت، لم يضطر الأمر في الوزن إلى نقصها عن البنية بالزيادة عليها والنقصان منها، وأن تكون أوضاع الأسماء والأفعال والمؤلفة منها، وهي

الأقوال، على ترتيب ونظام لم يضطر الوزن إلى تأخير ما يجب تقديمه، ولا إلى تقديم ما يجب تأخيرها منها، ولا اضطر أيضاً إلى إضافة نقطة أخرى يلتصق المعنى بها، بل يكون الموصوف مقدماً والصفة مقولة عليها. نقد الشعر، ص ١٦٦.

(٦٨) ترتيب القاموس المخطط، ص ٥٤٠.

(٦٩) الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٧.

(٧٠) نفسه، الهامش.

(٧١) كتاب الصنائع تحقيق: مفيد قمحية، ص ١٧١ - ٢١٤.

(٧٢) نفسه ص ١٧.

(٧٣) انظر الفرق بين النحر العربي والنحر الفرنسي:

Le Langage, cet inconnu. p. p. 129 - 134.



من الفوضى إلى النظام

انتظام «البصائر»

محمد مفتاح*

أطروحات:

١ - التشتت والاضطراب المطلقان:

يذهب أحمد أمين في مقدمة كتاب (الإمتاع والمؤانسة) إلى أن موضوعات الكتاب لا نخضع لترتيب ولا تبويب وتحدث عن كل علم وفن من فلسفة ومجون وحيوان وبلاغة وتفسير^(١)، وإلى مثل هذا الرأي يذهب إبراهيم كيلاني في كتابه (أبو حيان التوحيدي)؛ إذ وسم كتبه بالتشتت والاضطراب وعدم خضوعها لأي تصميم^(٢). وآخر من تبني هذا الرأي محمد عابد الجابري في سلسلة «مقالات رمضانية» نشرت في جرائد سيارة دولية ووطنية. وقد زعم في هذه المقالات أن مثقفي المقابسات يكتبون كتابة لا نسقية^(٣).

وقدمت هذه الأطروحة أسباباً معلنة أو مضمرة لتعليل التشتت والاضطراب في مثل كتاب (البصائر) وأمثاله؛ ومن تلك الأسباب الثقافة الموسوعية للمؤلفين؛ فأبو حيان التوحيدي كان فيلسوفاً ونحويًا وشاعراً وفقهياً ومعتزلياً؛ ولكن هذه الموسوعية، وإن كانت سبباً ضرورياً، فليست كافية

يحاول بحثنا أن يناقش الأطروحات المتداولة بين الباحثين حول كتب المنتخب والكتب الجامعة والكتب التي تعدد مواضيعها، وأن يقدم أطروحته الخاصة. يمكن تصنيف الأطروحات المتداولة في ثلاث مجموعات أساسية؛ أولاها تسم تلك الكتب بالاضطراب والتشتت المطلقين، وثانيها تصنفها بالتشتت والاضطراب النسبيين، وثالثها ترى أن فيها وحدة موضوعية يمكن استخلاصها بتوظيف مبادئ علم الدلالة البنيوي. وأما أطروحة البحث فهي أن كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى، بين عناصره تعالق وتباين.

فلنتحدث - بإيجاز - عن تلك الأطروحات، واحدة واحدة، وعن حجمها وخلفياتها.

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

«إن الناظر في كتاب البصائر يجد أن الكتاب يفتقر إلى أى نوع من الترتيب والتصنيف: فالمادة فيه تتوالى دون أى نظام. صحيح أننا فى بعض الأحيان نجد بضع فقرات متتالية ذات موضوع واحد، أو هى تدور حول أقوال شخص واحد، أو أشخاص متقاربين فى المنحى، إلا أن هذا هو استثناء على القاعدة ولا يشكل بحد ذاته نوعاً من النظام قط. وهذا ما دفع معظم الدارسين المحدثين إلى الجزم بأن أبى حيان اتبع فى البصائر طريقة الجاحظ، وخاصة فى كتاب «البيان والتبيين»^(٧).

هذه وجهة نظر صحيحة إذا طبقت على «البصائر» معايير تأليف الكتب غير الأدبية، والكتب التى تتناول نسقاً واحداً من المعرفة كالكتب التى تتحدث عن الشعر ونقده، أو عن البلاغة أو الأصول أو المنطق أو النحو. ولكن إذا نظر إليه ضمن بنية الكتب الأدبية ونوعها، فإنه يمكن اكتشاف ترتيب وتصنيف عميقين وسطحيين فى آن. نعم، إن المحققة الفاضلة تنبّهت إلى بعض مؤشرات الوحدة فى الكتاب فذكرت بعض مظاهرها وبعض موضوعاتها، ولكنها اكتفت بالمؤشرات المعلنة عن نفسها، فلم تغفل فى البحث عن المؤشرات والروابط المحتفية، وهى أعظم مما ذكر وأنجع لإنبات الوحدة البنيوية والوظيفية. وقد كانت متأثرة بالأراء الراجحة حول كتب الجاحظ، خاصة كتاب «البيان والتبيين». وسنحاول إثبات انتظام كتاب «البصائر» وإساقه وانسجامه؛ وبالطريقة نفسها أو ما يقاربها يمكن البرهنة على وحدة كتاب «البيان والتبيين»، ومن ثم يصير قياس كتاب «البصائر» على كتاب «البيان والتبيين» فى الانتظام والتناسك والانسجام، لا قياسه عليه فى التشتت والاضطراب والتهافت.

وقد ذهب مارك بروجيه فى الطريق نفسه فى كتاب عنوانه (من أجل إنسانية معيشة: أبوحيان التوحيدى)^(٨)، فقد اعترف المؤلف فى مقدمة كتابه باضطراب كتب الآداب، واستشهد بأقوال أبى حيان نفسه. فقد وصف بعض مؤلفاته بالاضطراب والتشتت^(٩). واهتم المؤلف - بصفة خاصة - بكتاب «البصائر» فكتب حوله دراسة دالة بعنوان: «بنية

لتعليل تأليف كتاب مثل «البصائر»، فأبوحيان نفسه له كتب خاصة بموضوعة واحدة مثل كتاب (الصدقة والصديق)، ورسائل أخرى نوعية، إحداها فى العلوم^(٤) وأصنافها ومراتبها وفوائدها؛ ومنها تكوين النديم الذى يجب أن يأخذ من كل فن بطرف، وأن يتعلم ما يشارك به فى كل مجال من مجالات المعرفة فى كل عصره، خصوصاً أن بلاطات الوزراء والأمراء وبلاطات من فوقهم ومن دونهم كانت تعج بالندماء الذين منهم الفيلسوف والشاعر والمجادل والنحوى والمنطقى، ومنهم المسلم واليهودى والنصرانى والصابى، ومنهم النديم القار ومنهم النديم الطارئ. فقد كان للمهلى وابن العميد وابن عباد وابن سعدان ندماء كثيرون ذكر أبو حيان، فى (الصدقة والصديق)، بعضاً منهم مثل على بن عيسى بن زرعة النصرانى المتفلسف، وابن عبيد الكاتب، وابن الحجاج الشاعر، وأبى الوفاء المهندس، وابن بكر، ومكويه، وأبى القاسم الأهوازى. وقد كان هؤلاء وآخرون أهل المجلس، وأما الندماء الطارئون، فقد رأى أبو حيان التوحيدى أن لا فائدة من ذكرهم^(٥)، ومنها تحقيق فوائد ومزايا للمؤلف وللقارئ وللثقافة. فكتاب «البصائر» صورة للتوحيدى الحر والكاتب الحر والمثقف الحر، والكتاب إمتاع للقارئ وثقيف له وترويح عنه، والكتاب صنوان للحكمة وللأدب بحفظهما من الضياع^(٦)؛ ومنها أن الكتاب حكاية للتشتت السياسى والاجتماعى، ولانسقيته محاكاة للانسقية الأوضاع السياسية؛ إذ إن أصحاب المقابسات ليس لهم مشروع فكرى مثلما فقدت الدولة مشروعها السياسى.

والتعليل بالموسوعية وتكوين الأديب النديم، وبخدمة المؤلف والقارئ والثقافة، وبفقدان المشروع السياسى الفكرى، ليس خاطئاً كل الخطأ، ولكنه ليس تعليلاً كافياً؛ إذ لم يذهب أبعد من التعليل بالمعطيات المباشرة المستقاة من واقع الحال إلى البحث عن الأسباب الخفية؛ وواقع الحال هو فقر كثيرة وليال متعددة ومقابسات متنوعة.

٢ - التشتت والاضطراب النسيان:

على أن هناك من ينظر إلى «تشتت» كتاب «البصائر» و«اضطرابه» بشئ من الاعتدال. ولعل أحسن من تمثل هذا الاتجاه هى وداد القاضى؛ تقول:

كتاب البصائر والذخائر ودالاته^(١٠)؛ بيد أنه اعترف في كتابه المذكور بصعوبة الحديث عن بنية في كتاب (البصائر). يقول:

«والحق نقول: إننا محرجون بالحديث عن بنية البصائر. حقاً، إذا ما استطاع المرء أن يستخلص من المقدمة تصميماً نظرياً كاملاً بعض الكمال باعتماد على ثقافة العصر فإنه يجب التذكير، مع ذلك، بأن التوحيدى لم يتبع فى أى مكان من الكتاب نظاماً محدداً. فقراءة البصائر تكشف لنا عن مادة أصلية أحياناً كثيرة، ولكنها ليست منظمة غالباً»^(١١).

وموقف الباحث هذا يشمل المؤلفات الأدبية جميعها حيث تتوالى الاستشهادات الكثيرة بعضها بإزاء بعض، دون نظام منطقي ظاهر^(١٢)؛ ومؤلفات أبى حيان التوحيدى نموذج للتأليف الأدبي؛ إذ لا تخضع لأى مبدأ منطقي فى التأليف^(١٣)، وإن تعلق الأمر برسالة تتناول موضوعاً واحداً مثل: «رسالة فى العلوم». وأمام يأس الباحث فى العصور على نظام خاص فى أعمال الرجل، فقد فحصها فى فوضاها وتلقائيتها، كما هى فوضى حياة التوحيدى وتلقائيتها^(١٤).

ومع أن هذه الأطروحة تقدمت خطوة فى إثبات وحدة المؤلفات الأدبية، ومنها كتاب (البصائر)، فإن ما وقف أمامها حاجزاً هو آراء المستشرقين الذين تناولوا بعض المؤلفات الأدبية وخصوصاً مؤلفات الجاحظ فتحدثوا عن تهافتها وعن عدم احترامها أى مبدأ منطقي؛ لأنهم كانوا محكومين بالنظرية التى تجعل المعنى معطى فى النص؛ هذا المعنى الذى ما على الباحث إلا أن يوضحه لقراءه. ونتيجة لهذا الحاجز، لم تستمر الأستاذة المحققة مؤشرات الانظام لتبحث عن مؤشرات الانساق وعن قرائن الانسجام من خلال الحفر عن الأوليات، كما أن الأستاذ الباحث اكتفى بمقدمات بعض كتب التوحيدى ولم يعمدها إلى تحليل بنيتها ووظيفتها. فقد استخلص - إلى حد ما - تصميم كتاب (البصائر) من مقدمته، واستخلص من مقدمة كتاب (الصدقة والصدق) مغزاه، وهو أن الإنسانية الحقيقية تفرض علينا احترام الآخر.

وقد اعترف، فى الوقت نفسه، بأن كتاب (الصدقة والصدق) اختيار من الصعوبة أن نستخلص منه فكرة موجهة^(١٥).

أطروحتا الاضطراب والتشتت المطلقة والنسبية تشتركان فى نظرية «نصية» المعنى، ولا تفاهران فى التأويل وفى التشبيد. والنظرية المعنوية المذكورة يعززها التراث العربى الإسلامى السنى والمناهج الاستشراقية الفيلولوجية التى يهيمن عليها الاهتمام بالجزء دون الكل، والاستقلال دون التفاعل؛ فالأطروحتان كلتاهما، إذن، تفتقدان الاطلاع على المكتسبات المنهجية الحديثة التى تسلم بأسبقية الكل على الجزء، والبنية على البعثة، والوظيفة على العطالة، والنسق على الانتشار. ومن الضروري أن تلتصم الأعذار للذين كتبوا عن التوحيدى قبل شيوخ المناهج الحديثة، وللذين لا يقرأون باللغات الأجنبية؛ غير أن ما يدعو إلى الاستغراب هو أن بعض الدراسات المجددة ليس لها صدى عند بعض المختصين فى الفكر الإسلامى وفى القرن الرابع الهجرى على الخصوص، أو ليس لها إلا صدى خافت، مع أنهم يقرأون باللغات الأجنبية أو يتقنونها لأنهم من أهلها. ومن هذه الدراسات ما أنجزه محمد أركون حول آثار مسكويه الجليل لأبى حيان التوحيدى؛ فقد اقترح خطأً منهجية فعالة وانتهى إلى نتائج يمكن أن تكون منطلقاً لدراسة أبى حيان وغيره.

٣ - نحو إثبات البنية والوظيفة:

اعتمد محمد أركون فى كتابه (إسهام فى دراسة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى العاشر: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً)^(١٦) على بعض المكاسب المنهجية التى انتهى إليها فى بحثه العلمى، والتى تم توظيفها فى تناول الثقافة العربية الإسلامية؛ ومنها ما انتهى إليه علم الدلالة البنيوية الذى فتح آفاقاً جديدة «تساعد على اكتشاف النظام العميق لكتب الآداب التى راق لبعضهم أن يصمها بغياب التصميم وبهيمنة التشتت»^(١٧). وباستشراف هذه الآفاق وبفعالية ما انتهت إليه، انتقد الآراء التى شاعت منذ وليم مارسية الذى حكم على «بخلاء» الجاحظ بالتهافت وباختلال التصميم، ثم قلد حكمه آخرون على كتب

هي الأخلاق بما تحتويه من فضائل ونهى عن الرذائل، لتحقيق السعادة القصوى.

تلك مقدمات الأستاذ محمد أركون، وتلك هي النتائج التي استخلصناها منها وخلصناها بالترتيب والتركيز والتنقيح والصياغة؛ وهي مقدمات صادقة - في نظرنا - ونتائج سليمة - في زعمنا - سنعتمد عليها للبرهنة على وحدة كتاب (البصائر) السطحية والعميقة، بإضافة مقدمات جديدة وتوظيف مناهج معاصرة. وأولى مقدماتنا، أو أطروحتنا، أن كتاب (البصائر) عالم سفلى يحاكي عالماً علوياً، وثانيتهما أن كتاب (البصائر) نظام فكري يحاكي حقائق مادية.

تلك آراء الباحثين في كتب الأدب عامة وكتب أبي حيان التوحيدي خاصة. فقد وصفوها بالتشتت والاضطراب والحديث عن كل موضوع. وأشرنا إلى أن آراءهم كانت محكومة بخلفيات منهجية ذات أبعاد ووظائف، كما أننا أن محمد أركون أثبت الوحدة العميقة في كتب مسكويه مستعينا بما انتهت إليه منهجيات أخرى ذات أبعاد ووظائف؛ وهو إثبات يصح توظيفه لدراسة مؤلفات أبي حيان التوحيدي أيضاً. وأهم ما ينبه إليه هو أن أطروحتي التشتت والاضطراب كانتا تساقان أمام أقوال المؤلف نفسه؛ فقد اعترف أبو حيان بأن كتاب (البصائر) مضطرب مشتم، لأن أسباباً متعددة منعه من ضم الشكل إلى شكله والباب إلى بابيه والشبيه إلى شبيهه. ولكن فات المستشهدين بأقواله مظاهر الربط الموجودة في الكتاب التي كان يشير إليها هو نفسه. ومهما يكن الأمر، فإن القارئ الحديث المزود بنظريات التلقى ويعلم التأويل لا يقنع بما يقوله له المؤلف وبما يقدمه له النص. وفي هذا الإطار، فإننا سنجمع آراء المؤلف نفسه حتى بين تأرجحه بين الرغبة في الوحدة وقيود الجنس الأدبي، ثم سنحاول إثبات وحدة (البصائر) السطحية والعميقة.

كتاب (البصائر) عالم سفلى محاك لعالم علوى:

١- الرغبة في الوحدة وقيود الجنس الأدبي:

اتخذ الباحثون في مؤلفات أبي حيان وفكره بعض أقواله وبعض عناوين كتبه ليقولوا عنه: إنه مشتم التأليف

الآداب وكتب المختارات. محمد أركون لم يقتصر إثباته النظام العميق لكتب الأدب على علم الدلالة البنيوي وحده، وإنما اعتمد على ما انتهت إليه الدراسات في الفكر اليوناني واللاتيني، خصوصاً على ما توصل إليه الباحثون من نتائج متعلقة بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطونية الجديدة. ولعل أهم النتائج هي أن «الكون جميعه يمكن تصوره بمثابة كيان ذى روح تفيض على كل أجزائه وتضمن نظام وظائفها» (١٨). وإذا كان الكون كله هكذا مترابط الأجزاء، فإن باقى تجلياته الأخرى، سواء أكانت ظواهر طبيعية أم بشرية أم ثقافية متضامة متناغمة، ومتباينة متنافرة فى آن.

يمكن توليد نتائج عدة من المبدأ المذكور، أو النتيجة الأم، أهمها: أولاً، وحدة الإنسان والعالم وتفاعلهما وتشارجهما من حيث إن الكون يفسر الإنسان ويتحكم فى قواعد حياته من جهة، ومن حيث إن طبيعة الإنسان تسمح له بفهم الكون بكيفية جيدة؛ وثانياً ترابط العلوم وتلازم بعضها ببعض مثلما ينعكسان فى كيفية ترتيب العلوم وتصنيفها (١٩)، مما يسمح بدراسة علم فى اتصاله مع العلوم الأخرى، أو بتعاطى علوم مختلفة فى آن. وثالثاً ترابط أعضاء المجتمع مثل ترابط أعضاء الجسد مما يحتم عليهم التعاون والتعاقد لاحتياج بعضهم إلى بعض. ورابعاً تعالق الثقافات كما يظهر فى كتب الأدب والمختارات التى تستشهد بأرسطو وأفلاطون وجالينوس وسقراط وحكماء إيران القديمة وحكماء الإسلام الأولين، فالحكمة ضالة المؤمن يحد عنها أينما وجدها؛ كما أنها تستشهد بغير الحكماء مثل الحمقى والمخفلين والمجننين، فالاستشهاد بالحكماء لمخاطبة خاصة الخاصة والخاصة، والاستشهاد بغيرهم لإرضاء العامة. فالهدف الأساسى، إذن، من الجمع بين الثقافات وبين ضروب الناس هو توحيد الأمة والجماعة (٢٠).

كتب الأدب والمختارات وكتب أخرى غيرها تهدف، إذن، إلى توحيد الأمة والرجوع بها إلى المعايير والتوجهات التى حددت فى عهد النبى (ص) وصحبه الأولين. ولذلك حث السلاطين والأمراء المنورون الأدباء الفلاسفة والفلاسفة الأدباء على التأليف فى تجارب الأمم وحكمتها للتغلب على وضع التشردم والتشتت، وصياغة إيديولوجية مشتركة (٢١) تتجاوز التناقضات والتيارات المتعصبة؛ وتناج هذه الإيديولوجية

يورده من مسائل من فنون مختلفة ليس إلا امتداداً أو توضيحاً أو تفسيراً للجد والهزل؛ على أن هناك تفاعلاً بين الطرفين، أى «هزل شيب بجد وجد عجن بهزل»؛ وسبب الشوب والعجن هو الفلسفة الاعتدالية التوسطية الهندسية التى تحكم تفلسف أبى حيان وأضرابه؛ فما بين الجد المطلق والهزل المطلق تتحقق الفضائل الأربع الوسيطة التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. وتاج هذه الفضائل هو الحكمة. على أن النوادر لا تعنى الهزل دائماً، وإنما هو أحد معانيها، فهى تعنى، أيضاً، ما هو ثمين وغريب مثل نوادر اللغة ونوادر الفقه، وللتوحيدى كتاب فى النوادر^(٢٦). واعتباراً لازدواجية معنى «النوادر» وامتزاج الجد بالهزل، فإن تسمية «البصائر والذخائر» مقبولة أيضاً. ومهما يكن الأمر، فالتسميتان معا ترجحان وحدة الكتاب ووحدة مضمونه رغم التشتت الظاهر والخلط البين.

ثالثها، دراية المؤلف بشروط التأليف وبقواعده وبمرايمه وهى: الجمع والتحليل والتصنيف وتوخى غايات، وتبليغ رسائل. وقد أشار التوحيدى نفسه إلى هذه السمات فقال:

«جمع بدد الكلام ثم الصبر على دراسة محاسنه ثم الرياضة بتأليف ما شاكل كثيرا منه أو وقع قريبا إليه، وتنزيل ذلك على شرح الحال أن لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف»^(٢٧).

ولا ينبغي أن يتعجب من هذا النظر البعيد (المعاصر)، فالتوحيدى أديب متفلسف ومتفلسف أديب تتلمذ على فلاسفة شهيدين وعاصر فلاسفة مرموقين ألفوا فى تصنيف العلم ومراتبه، حسب قواعد منطقية متوارثة منذ عهد أفلاطون وأرسطو وأفلاطون؛ وإنما العجب كل العجب أن ينعت الرجل بجهل قوانين التأليف بالاعتماد على بعض اعترافاته، وإهمال أقوال أخرى له تبين تمكن الرجل من صناعة التأليف.

رابعها، مراعاة شروط الجنس الذى يؤلف فيه، والتوحيدى يؤلف كتاباً فى الأدب. والأدب، فى عهد التوحيدى هو جماع الثقافات الإنسانية المعروفة فى عصره:

مضطربه، وإنه ذو تأليف وفكر غير نسقيين. ولكنهم أهملوا كثيرا من أقواله التى تشير إلى أنه كان يتحكم فيه هاجس الوحدة الفكرية والرغبة فى حسن التأليف، ولكن جنس الأدب والرؤيا الفلسفية الشاوية وراء كل ذلك كانا يمنعانها.

حقق التوحيدى، مرارا كثيرة، الوحدة بين أجزاء كتاب (البصائر) من خلال مظاهر عدة؛ أولها الإحالات؛ وهى من أهم التقنيات التى وظفها المؤلف لينبه القارئ إلى ترابط كتابه وتشارف فقراته. ويجد القارئ نوعين من الإحالة فى الكتاب: إحالة بعدية وإحالة قبلية؛ فمن الإحالة البعدية ما ذكر به القارئ فى الجزء الثانى بأن ما فيه من مسائل سيجد جواباتها فى الجزء الثالث، وأن جواب بعض الكلمات سيجر بالقارئ بعد أوراق على انتظام واتساق.^(٢٨) وإنه سيتحدث إليه عن العارفين وأصحاب التصوف فى جزء لاحق^(٢٩)؛ ومن الإحالة القبلية قوله: «وقد مر فى آخر الجزء الثانى فصل فى هذا الباب» أو «هذا الفصل والفصل المتقدم فى الجزء الأول».

ثانيها، إقامة كتابه على مفهومين متقابلين؛ هما الجد/الهزل، وليس هناك وحدة تجريدية وجامعة أكثر من هذه الثنائية؛ إذ كل ما ورد فى (البصائر) يتلخص فيها؛ فليست فقراته جميعها إلا تعبيراً عن أحد طرفى الثنائية. وتأسيساً على هذه الثنائية يترجح اسم «البصائر» و«النوادر». ولا يعدم من يزعم هذا الزعم أدلة إثباته؛ فالمؤلف نفسه يذكر اسم البصائر والنوادر مرات عدة؛ منها قوله:

«وقيل ذلك أعود إلى العادة فى نشر شئ من البصائر والنوادر لئلا أكون خارجها عما عقدت الكتاب عليه... ثم أذكر مسائل من فنون مختلفة... وإذا وقع التمكن من جواباتها فى الجزء الثالث أملت بالبيان الشافى»^(٣٠).

ومنها قوله: «فقد مللت ما سبق من البصائر والنوادر مما هو جد يوهى قواك أو هزل يلهى قلبك»^(٣١).

هذه بعض أقواله فى كتاب (البصائر) تبين أن المؤلف عقد كتابه على الجد - البصائر - والهزل - النوادر - وأن ما

المنافسة والحسد وما يقتزن بهما، وتبيين لما ذكر في القرآن «من فوقهم» عند ذكر السقف في سورة النحل، وهو معروف أنه من فوقهم...» (٣٤).

إنها التفاتة ذكية من المحققة الفاضلة، ولكننا نعتقد أن غض النظر عن عودته ليس مردد الإرهاق وحده، لأنه لم يؤثر فيه لما تعلق الأمر بمسائل لغوية ونحوية، ولكن طبيعة المواضيع الخلافية التي وعد بالرجوع إليها منعت من الوفاء بوعوده، وفي مقدمة هذه المواضيع الخلافية الكيمياء. فقد كان بعض معاصريه يعترف بجذواها، وكان بعض آخر منهم لا يمتدح فيها مثل أبي زيد البلخي، وكان أبوحيان من هذا الموقف غير المعتقد فيها كما يتجلى من خلال كتابي (الإمتاع والمؤانسة) والمقابسات. وهذا ما جعل مارك برجييه ينتهي إلى الخلاصة التالية:

«انضم التوحيدى إلى جانب الذين يرون أن الكيمياء غير ممكنة مثل البلخي» (٣٥).

وما يقال عن الكيمياء يقال عن القضايا الأخرى التي هي فلسفية وصوفية ودينية عويصة يؤدي الخوض فيها إلى محظورات، كما أن التفصيل فيها يؤدي به إلى الخروج عن شروط الكتاب الذي هو «توخى قصار ذلك دون طوله» (٣٦). ولذلك وعد بتناولها في كتب مستقلة، ونص الوعد:

«وإذا أتاح الله لى فرجا وقيض لى مخرجا فرغت همى لنظم جزء من نحو هذا الفن، نعم وأتكلف أيضا جزءا ثانيا في غرائب كلام الفلاسفة، فإن الفلسفة والتصوف يتجاوران ويتزاوران وإن كان مر في الكتاب ما يعجز جمعه» (٣٧).

خامسها، ما عبر عنه بالخلل الذى عم الوقت، وهو أنواع عدة، منه الخلل الفكرى الذى يتمثل فى الفرق المتناحرة المفرقة للجماعة. ولذلك، لم يدخر وسعا فى الهجوم عليها وفى نبذها بأقبح الأوصاف والنموت. ومن نال حظه

الثقافة الدخيلة والثقافة العربية الإسلامية بما تحتويه من أنواع دينية وأنواع أدبية، وثقافات شغوية متداولة. وكل إخلال بمكون من مكونات الأدب هو إخلال بصناعة التأليف وإفقاد الجنس الأدبى هويته. وشروط التأليف فى جنس الأدب اضطرنه اضطرابا فى كثير من الأحيان إلى أن يأتى بأقوال وآراء واستطرادات أضرت به معنويا وماديا، وكان يتجنبها أحيانا أخرى إذا كانت عواقبها الوخيمة مؤكدة.

لقد تحدث عن موقع الإنسان الذى هو وسط بين العالمين: العالم السفلى والعالم العلوى، وتكلم عن القدر. على أنه اعتذر بالحديث عن موقع الإنسان بأنه شرط أن يصرف القول تصرفا حاكيا، وإلا ما كان يعير هذا النمط من نفسه اهتماما (٣٨)، واعتبر السكوت عن الخوض فى القدر أنفع ولكنه ليس إلا حاكيا. والحكاية ما على صاحبها لوم ولا عتاب (٣٩). ضرورة الجنس تختم عليه، إذن، أن يصرف القول تصرفا وأن يحكى الأقوال حكاية، ولكنه لم يركب رأسه فيندفع اندفاعا فى القول ليقتل نفسه، وإنما التجأ إلى الاختصار مع الوعد بالتفصيل، كأن يقول: «وسأسوق إليك من غرائب الصوفية» (٣٠)، أو «توقع ذلك» (٣١)، أو «جواب كل واحد من هذه الكلمات يمر بك بعد أوراق على انتظام واتساق» (٣٢).

على أن عودته كان يفتى بها أحيانا ويحث بها أحيانا أخرى، فإذا تعلق الأمر بمفردات لغوية أو قضايا لا تثير إشكالا فإنه كان ينجزها. وهكذا، فقد رجع إلى شرح الكلمات بانتظام واتساق (٣٣)، ولكنه أخلف وعده فى القضايا الأخرى. وقد أشارت محققة كتاب (البصائر) إلى هذا الاختلاف فقالت:

«يبدو أن طول الكتاب مع ما يرافقه من إرهاق وكد جعل التوحيدى بغض النظر عن مجموعة من الوعود كان أطلقها فى درج الكتاب مثل وعده بذكر شئ من الكيمياء وبشرح معنى الدهر من الزاوية الفلسفية والحديث عن المعرفة وحدها وحقيقتها وكيفية طريقها، وبتخصيص جزء كامل لكلام المتصوفة وبالتحدث عن

لب فكره، وليكن ما يكون من المختلين والجاهلين. ولعل انحيازه يبرز في طائفتين اثنتين هما الطائفة الصوفية، وطائفة الفلاسفة.

يمكن إبراز موقف التوحيدى من المتصوفة والتصوف فى مظاهر عدة: أولها موقع التصوف من بين العلوم المعروفة فى عصره. فقد أعلى رتبة التصوف على باقى العلوم الأخرى، سواء أكانت علوماً شرعية أم لغوية أم علوم أوائل، لأن:

«التصوف علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية وأغراض علوية وأفعال دينية وأخلاق ملوكية»^(٤٧).

وثانيها أن ما جعل التصوف يحتل هذه المكانة هو سمو أغراضه التى لا تستطيع اللغة التعبير عنها بكل دقة. فلذلك كان إذا ما أورد أقوالاً لمتصوفة يعتذر بشرط كتابه الذى هو كتاب أدب، والأدب شامل لكل أنواع الكلام وضروب المذاهب والنحل، وهكذا لما أورد كلاماً لرابعة العدوية علق عليه بما يلى:

«هذا الكلام عويص التأويل خطر القتاد دونه، ولقط الرمل أسهل منه، وهى موكولة فيه إلى الله تعالى، وقد رويته كما رأيته»^(٤٨).

وثالثها أن شمولية التصوف ودقة مراميه وسموها وعجز اللغة عن التعبير عنها تجعل من لم يؤت الحكمة والدخلاء ينحرفون به عن مساره فيلحق طريقته حيف^(٤٩)، فينهض فظلو الأذهان كزّو الفطر محاربة أهله والإيقاع بهم للتخلص منهم، وتشويه سمعتهم أحياء وأمواتاً. وكأن أبا حيان كان متوقفاً أنه سيصير ثالث ثلاثة فى الزندقة.

وأما الفلاسفة، فكانوا آخذين بشغاف قلبه فاحتلوا شغاف كتاب (البصائر) أيضاً. وهكذا، فإلى جانب الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة وأقوال السلف يجد القارئ أفلاطون وأرسطو وسقراط وجالينوس وغيرهم تتردد أسماؤهم فى أجزاء (البصائر)، وما اقتبس من كلامهم كان فقرات صغيرة قصيرة تلائم شرط الكتاب ومقاصده، لأن المختارات المطولة

وأفرا منها هم المتكلمون وأصحاب علم الكلام؛ فقد استهزأ بهم فى مواضع متفرقة من كتاب (البصائر)، وشمل استهزؤه ألفاظهم السخيفة الساقطة المنحطة^(٣٨)، وسلوكهم السفهية^(٣٩)، وجدالهم المفرق للإخوان^(٤٠) وللجماعة: «ناسين أن الله نهى عن التفرق»^(٤١). وقد استمر هذا الهجوم فى «رسالة فى العلوم»^(٤٢) وفى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقاسبات)^(٤٣). وأما الخلل السياسى فهو ما وقع بين أحداث وثورات واحتلال لبغداد أثناء سنة ٣٦٢ وما بعدها. وإذا علمنا أن تأليف الكتاب ابتداءً من سنة ٣٥٠-٣٧٥ على الأقل، فإن تأليفه عايش أحداثاً جساماً نالت التوحيدى بقسط وافر فسلب منزله وقتلت جاريته وصار لا يملك شيئاً بعد الغنى والثراء والوجاهة وصلاح الحال وحسن المبنى^(٤٤).

إن ضروب الخلل هذه جعلته يحتاط فى كلامه فيعد ولا يفى ويورى ولا يصرح، ويجور أحياناً على قوانين الجنس الأدبى التى تتطلب انتظاماً واتساقاً ونظم الباب إلى الباب ورد الشبيه إلى الشبيه^(٤٥). ولعل أغلب هذا الجور وقع فى الجزء الخامس، إذ هو الذى ساق فيه الاعتذار السابق، وهو الذى يجد فيه القارئ شيئاً من التداخل. وهكذا، فهو يسأل بـ «ما» عن حروف عدة ولا يجيب عن سؤاله، ولكنه يعد القارئ بأنه سيجيب، وما بين السؤال والجواب أتى بنوادر وأخبار وآراء فى الشعر، ثم يبدأ فى شرح تلك الحروف ثم يترك حروفاً أخرى دون شرح ليأتى ببعض النوادر والأخبار ثم يبدأ فى شرحها فينهى الشرح بقوله: «فهذه آخر الحروف التى تقدم الوعد بذكرها، ولعل الجزء الثامن يتضمن نظائرها مع أشياء أخرى»^(٤٦). ومع ذلك فهناك منطق بين يحكم صنيعة، سؤال - نوادر وأخبار... شرح - نوادر وأخبار - شرح، أى تناوب الجد/الهزل.

سادسها، أن عموم الخلاف تسبب فى إهلاكه وتشويه سمعته بعد مماته. وقد كان الرجل يحزو ما سيتعرض له من نكبات وإهانات، لأن مواقفه الفكرية كانت تختلف كثيراً عن مواقف معاصريه ولاحقه، فاحتاط بتوظيف تقنيات تأليفية مضللة، وانتحل أعذاراً متعددة. ومع ذلك، فإن رؤاه الفلسفية كانت تضطره اضطراراً إلى أن يكشف غطاء المعنى فينحاز إلى بعض الطوائف وإلى بعض الفنون، لأنها هى التى تمكس

لها مكان في الكتب الأخرى مثل (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات) بصفة خاصة؛ وشرط الكتاب ومقاصده تختمان عليه اختيار ما يدور حول الحكمة وطلبها وغاياتها؛ فالحكمة هي ما يفرق بين الناقص والكامل، وبين البهيمة والإنسان؛ يقول أرسطو:

«كما أن البهيمة لا تحس من الذهب والفضة والجوهر إلا بشغلها فقط ولا تحس بنفاستها كذلك الناقص لا يحس من الحكمة إلا بشغل التمتع عليه منها ولا يحس بنفاستها»^(٥٠).

وهي المنقذة من ضلال الجهل وظلمات الظلم وممات الفكر:

«قيل لفيلسوف ماذا غنمت من الحكمة؟ فقال أن صرت كالفقير على الشط أنظر إلى الآخرين يتكفأون من أمواج البحر»^(٥١).

وقد علق على هذا الجواب بأنه من الكلام الذي يرنح إليه لأنه من الحكم اليتيمة التي تؤثر في الإنسان فتضيء بصيرته وبصره؛ على أن جوامع كلمه في الفلاسفة هو ما يلي: «لكلام القوم موقع عجيب وتأديب محمود فلا نستوحش منهم فإنهم جنس من الفضلاء. نفصنا الله عز وجل يحكمهم ووقانا شر ما يقال فيهم»^(٥٢). إن ما يعنى أبو حيان التوحيدى هو الحكمة التي هي مناط فائدة الإنسان وحياته وعقله، وما دامت هكذا، فهي فوق الاختلاف الطائفي والعرقى والفكرى والسياسى.

التصوف والفلسفة «يتجاوران ويتزاوران»؛ فإذا كان التصوف هو علم التخلف وتاج الفلسفة هي الأخلاق، فإن الغنيين يهدفان معا إلى تهذيب الأخلاق للوصول بالإنسان إلى مرتبة السعادة القصوى.

يتبين من هذه الخلاصة أن أبا حيان كانت له غاية موجهة تلخص في تكوين الإنسان الكامل السعيد. ومن ثمة؛ فإن كل فقر كتاب (البصائر) كانت تتجه نحو هذه الغاية المنشودة مهما اختلفت أجناسها الأدبية وأعراف قائلها وزمانها ومكانها. وقد حققت تلك الغاية الوحدة العميقة لكتاب (البصائر). وقد وظف أبو حيان فنونا مختلفة ولم

يقتصر على فن واحد مثل الفلسفة أو الشعر أو الفقه؛ ذلك أن العلوم الدخيلة تاجها الأخلاق، وإكليل العلوم الشرعية التصوف، وخلاصة العلوم اللغوية الأدب؛ وكل ضرور الأخلاق الموجودة في هذه العلوم والفنون المختلفة تتجمع في علم الأخلاق، وما يعبر عنها هو الأدب الذى صار جنسا قائم الذات يتطلب التأليف فيه خطة معينة. وقد كان أبو حيان على علم ودراية بقوانين التأليف فيه. وما يعكس ذلك العلم وتلك الدراية هو أنواع الأعدار التي قدمها لقرائه بين حين وآخر. ولو كان يؤلف على غير قوانين وسنن وأعراف ما كان له أن يعتذر وما كان له أن يقدم شروط التأليف في صدر كتابه.

بهذا كله تسقط تهم التشتت والاضطراب في كتاب (البصائر) بالجملة وتبرز وحدة الكتاب. وسنخصص الفقرات التالية تفصيلا لمظاهر تلك الوحدة.

٢- كتاب (البصائر) حكاية لمثال:

لعل أحسن ما يمكن البداية به لإثبات اتساق كتاب (البصائر) وانتظامه واتساجمه هو ما ورد في إحدى المقابسات حيث يقول:

«أعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإن الحق واحد ولا تستفزك الأسماء وإن اختلفت»^(٥٣).

فهذه القولة تلخص الفلسفات التي كانت تهيمن على فكر أبى حيان وجيله، وهي الفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والرواقية؛ أى الفلسفات التي كانت تربط بين أشياء أو كيانات أو حدود لا رابطة ظاهرة بينها. وسنشير إلى تجليات هذه الفلسفات وتصوراتها للكون في شخصية أبى حيان التوحيدى.

أ- تراتبية العالم وتطابقاتها:

لقد ورد في كتاب (البصائر) فقرة تلخص تراتبية العالم كما تراه الفلسفات الغنوصية بصفة عامة؛ والفقرة نواة لما سيرد بعدها في كتاب (البصائر)^(٥٤) نفسه وفي (المقابسات) على الخصوص، يقول:

«الإرادة في الإنسان مركبة من شهوة وحاجة وأمل، والإنسان وعاء القوى وظرف المعاني وطبقة الصور ومعدن الآثار وهدف الأغراض، وكل شيء له فيه نصيب، ومن كل شيء عنده حلية، وله إلى كل شيء مسلك، وبينه وبين كل شيء نسبة ومشاكلة، وهو جملة أشياء لا تنفصل وتفصيل حقائق لا تتصل، وهو^(٥٥) لب العالم المتوسط بين العالمين وله نزاع إلى الطرفين: إلى ما ينحط عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى ما يعلو عليه بالتزهد عن نقصان، وهو مرتبه بالأسباب العالية والدانية وتابع للغالب، ومنجذب مع الجاذب، وفاعل فيما علا عليه وقبل أثره، وقابل لما انحط عنه وسرى إليه أثره^(٥٦)».

في هذا النص تلخيص لكثير مما هو مشتت في الكتب الفلسفية التي تتحدث عن موقع الإنسان في الكون، وإن عبر عنه بأسلوب فيه مزاجية وتكرار. وإذا ما أردنا تركيز ما يتحدث عنه النص فهو: أن الإنسان مركز الكون ونسخته فلذلك له نصيب من كل ما في الكون ونسبة ومشاكلة معه، وأن العالم مكون من ثلاثة عوالم: عالم أعلى، وعالم متوسط، وعالم أدنى، والإنسان لب العالم المتوسط؛ على أنه يمكن أن يسمو درجات إلى اللحاق بالعالم العلوي إذا تمهد نفسه بالأخلاق الفاضلة، ويمكن أن ينحط دركات في العالم السفلي إذا سيطرت عليه الرذائل؛ ومع أنه اعتذر عن هذه الرؤيا لموقع الإنسان في الكون باعتبار أنه ليس إلا مجرد حاك، فإنه لم يفعل إلا من أجل التقية خوفا من شر الحاسدين والكائدين؛ ودليل ذلك أنه أعاد الكرة في (المقابسات) مرات عدة، هذا التصور لأنه تصور جيل من الفلاسفة المعاصرين له وليس تصور أي حيوان التوحيدى وحده. وهكذا، فإن ما ورد مجملا في كتاب (البصائر) وضع في (المقابسات):

«الإنسان لب العالم وهو في الوسط^(٥٧) لاتنسابه إلى ما علا بالمائلة وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، ففيه الطرفان؛ أعنى فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار،

وفيه ضعة الأجسام الحية الجاهلة التي ليس ترشح بشئ من الخير ولا فيها انقياد له^(٥٨)».

وتتوضح طبيعة هذه العلاقة بين العالم في مقابلة أخرى ورد فيها:

«اشتباك العالم السفلي بذلك العالم العلوي، واتصال هذه الأجسام القابلة لتلك الأجرام الفاعلة، واستحالة الصور بحركات تلك المتحركات المتشاكلة بالوحدة، وإذا صح هذا الاتصال والتشاكك وهذه الحبال والربط صح التأثير من العلوي وقبول التأثير^(٥٩) من السفلي^(٦٠)».

وما ورد في مقابلة أخرى يبين منبع العوالم، في التصور الإسلامي، وسر وحدتها واختلافها:

«البارئ الحق والأول الأوحد منبعس الأشياء كلها ومنبعها عنه تفيض فيضا وفيه تفيض غيضا... والوحدة شائعة في جميعها ومحيط بها كلها ومشتملة عليها بأسرها فصارت هذه الأشياء بالوحدة تتشاكل وتتكامل وبالكثرة تختلف وتتفاضل... فعلى هذا يختلف الفرع الراجع إلى الأصل ويتسفق الأصل المبدع للفرع...^(٦١)».

إن ما يهمنا - في المقام الأول - هو المفاهيم التالية التي تتردد كثيرا فيما اقتبسناه وفي غيره: الوحدة والاتصال والتشاكك والمائلة والمشاكلة والترتيب والدرجات والكثرة. وقد وظفت هذه المفاهيم في تطبيقات عدة، منها التطبيق بين العالم الكلي والعالم الأوسط الإنساني: العقل جزء من العقل الفعال، والروح جزء من الروح الكلي، والنفس جزء من النفس المطلقة، والقلب فيض من الصورة الفياضة؛ ومنها التطبيق بين الأفلاك وجوارح الإنسان: الحس يشبه الفلك الثامن المكوكب، والطحال يشبه فلك زحل، والدماغ يشبه فلك المشتري، والكبد يشبه فلك المريخ، والقلب يشبه فلك

والهندسة والبلاغة والتصوف. هكذا ذكر التوحيدى أصناف العلم وترتيبها، فما مغازى التوحيدى من هذا التصنيف والترتيب؟ قبل الإجابة عن السؤال، نستعرض بعض آراء المهتمين بالرجل، ومنهم المحققة التى رصدت مصادر كتاب (البصائر) من قرآن وتفسير وحديث نبوى وعلم كلام وطب وتنجيم ونحو ولغة. ولا يمكن نكران فضائل الخطوة التى قامت بها الأستاذة المحترمة، ولكنها لا تشفى غليل الباحث عن بنية الكتاب ودلالاته ووظائفه، كما تعرض مارك بيرجيه عند دراسته لشخصية أبى حيان الثقافية والأدبية إلى العلوم الدينية والعلوم الدخيلة والعلوم الأدبية واللسانية، ففصل الحديث فى كل علم على حدة. ورغم أهمية ما قام به الأستاذ ودقته، فإنه لم يبرز المغازى والمراعى لتصنيف التوحيدى وترتيبه. وهكذا استغرب منزلة التصوف بقوله:

«التصوف... يحتل منزلة غير متوقعة تتحدى منطقنا، وهى فى آخر الرسالة، لأن التصوف فصل عن كل العلوم الدينية واللغوية... رجاء بعد الطب والفلك والنجوم والعدد والبلاغة، فهل احتار فى معرفة منزلته؟ وهل أراد، بعكس ذلك، أن يبرزه وأن يسند إليه منزلة مستقلة؟» (٦٧).

على أن الذى يهدى سواء السبيل هى دراسة الأستاذ محمد أركون لمسكويه. فقد انتبه إلى أكثر الغايات التى تكون وراء تصنيف العلم وترتيب منازل من خلال تحليله «ترتيب السعادة ومنازل العلوم»، و«الفوز الأصغر». وما انتبه إليه هو وحدة العلوم ومرتبة علم الأخلاق الجامع الذى تفيض عنه باقى العلوم.

على هذا الأساس، فإننا نرى أن التوحيدى قصد إلى مغاز ومرام من تصنيفه وترتيبه، وأول مغزى يتجلى فى عدم تفرقه بين العلوم الدخيلة والعلوم الأصلية لتبليغ رسالة أن هذه العلوم من حيث المنبع والوظيفة، كلها صادرة من منبع وحيد وكلها تهدف إلى تحقيق سعادة البشر، وثانى هدف هو أن لا فضل لعلم على آخر من العلوم الإسلامية، فليس هناك تفضيل للنحو على علم الكلام بالإطلاق أو المنطق على علم البلاغة... وثالث هدف مراعاة التدرج والترتيب من أسفل إلى أعلى لمراعاة الفائدة والشمرة والموضوع والصورة.

الشمس، والكلية تشبه فلك الزهرة، والمرارة تشبه فلك عطارد، والرئة تشبه فلك القمر، والصفراء تشبه كرة النار، والدم يشبه كرة الأرض (٦٢)؛ ومنها مطابقات بين البروج والأعضاء الباقية، ومنها المطابقة بين أعضاء الانسان والبلدان... قلب الإنسان هو مصر.

وعلينا أن لا نشغل أنفسنا بصحة تلك المطابقات أو فسادها، وإنما ما يجب أن نتحسك به هو انعكاس هذا التصور للكون وعلاقته فى أبى حيان التوحيدى علما وعملا.

ب - تراتبية العلوم وأهدافها:

إن هذه الوحدة والتراتبية تشملان المعرفة أيضا... فالعلوم لها منبع تفيض عنه وتفيض غيضا فيه، فتتشاكل وتتكامل بالوحدة وتختلف وتباين بالكثرة، ودرجات مشاكلايتها تتخذ بدرجة القرب أو البعد من المنبع. ضمن هذا التصور للكون ألف أبو حيان التوحيدى فى أصناف العلم ومراتبه اقتداء بشيوخ:

«العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب، مثل كتاب أقسام العلوم وكتاب اقتصاص الفضائل وكتاب تسهيل سبل المعارف. فمن نظر فى هذه الكتب عرف مغانى الحكماء ومرامى العلماء» (٦٣).

وصاحب أقسام العلوم هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخى الذى جعل فيه «علما فوق علم بالموضوع» (٦٤) وبالصورة وعلما دون علم بالفائدة والشمرة» (٦٥). على أن من يحيط بالعلوم يجد اختلاف مراتبها وموادها وصورها وفوائدها وثمرتها واحدة.

فى ضوء هذا التصور لوحدة العلوم ومراتبها، ألف أبو حيان «رسائله فى العلوم» ردا على من قال: «ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير فى الأحكام» (٦٦).

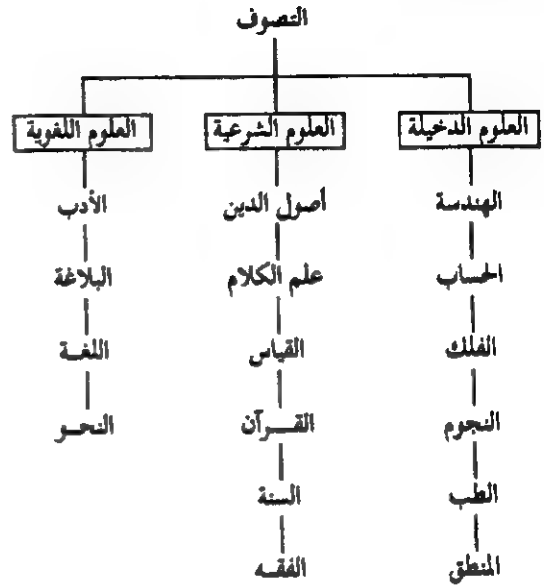
فالعلم وحدة متصلة متشابهة قاصدة إلى غاية أساسية مهما تكاثرت أصنافه، مثل الفقه والكتاب والسنة والقياس والكلام والنحو واللغة والمنطق والطب والنجوم والحساب

ومادام الأمر هكذا، فقد كفته الإشارة وولى وجهه نحو التأليف فى التصوف فكتب فيه: «الإشهرات»، و«الحج» و«الصوفية» و«التصوف»، وجعله تاجا على رؤوس كل أصناف العلوم ومجمعا لثمراتها. وإذا اختار اسما مقبولا من العامة والخاصة فقد منحه معنى ووظيفة وأبعادا ليؤدى معنى الأخلاق الحكيمية أو يزيد. وهكذا يجد القارئ مطابقة بين آراء أبى حيان التوحيدي المتناثرة فى كتاب (البصائر) و«المقاسبات» و«الإشارات»، وبين كتاب مسكويه (تهذيب الأخلاق) (٦٩). فالرجلان معا يتحدثان عن الصداقة والصدق والتعاون والتكاتف لتحقيق «الفعل الواحد النافع» (٧٠)، والخيرات والكمالات، ولهذا تتبلور رسالة التوحيدي الإنسانية «حول المكانة الجوهرية التى بمنحها للعلاقات الاجتماعية، وبصفة أخص للصداقة» (٧١).

على أن بعض الاعتراضات يمكن أن توجه إلى ما قدمناه من استنتاجات، وأهمها الاعتراضان التاليان: كيف ادعاء وحدة المعرفة واحترام جميع أنواعها وأصنافها فى حين يجد القارئ أبى حيان يهجم على المتكلمين هجوما عنيفا، وهم لم يمارسوا إلا علما من علوم الشريعة؟ كيف يمكن أن يجعل تاج العلوم الأخلاق، وقد أتى بما أتى من أنواع النوادر وضروب الفكاهات وألوان المستملحات، وغير ذلك مما ليس من الأخلاق فى شئ؟

إن المتكلمين يتحدثون فى علم من العلوم الشرعية، فى علم باب مجاور لباب الفقه ومشترك معه فى توظيف القياس، وهو عملية عقلية استدلالية (٧٢)؛ ومن ثمة فقد لا يكون هناك سبب معقول للهجوم عليهم، على أنه يمكن أن يقال: إنهم يتبعون أهواءهم ويتعصبون لأرائهم. ومن ينظر إلى قائمة العلوم التى ذكرها يجد اختلافا كثيرا فى فروعها من الفقه والتفسير ومذاهبهما، إلى الموقف من القياس والمنطق والنجوم الذى دارت حوله مناقشات حادة، لكن الاختلاف لم يؤد إلى الفرقة «القادحة فى عقد الدين الفاضحة لأصول الأخلاق»، أعنى الجدل والنقار والاستقصاء (٧٣). وإذا كان المتكلمون هكذا، فإنهم جديرون بحرب من أبى حيان

فى ضوء هذه المغازى والمرامى يجب إعادة فحص تصنيف أبى حيان التوحيدي وإلقاء مزيد من الضوء عليه لتعرف غايته القصوى، والتصنيف كما يلى:



يتضح من هذا التصنيف أن أنواع العلوم ثلاثة: علوم دخيلة وعلوم شرعية وعلوم لغوية، فالعلوم الشرعية تاجها الأخلاق، والعلوم اللغوية تتجمع فى الآداب الذى معنى من بين ما معنى مكارم الأخلاق، وإكليل العلوم الدخيلة هو الأخلاق؛ فالأخلاق، إذن، تفيض عنها جميع العلوم. على أن سؤالا يمكن أن يثار، وهو: لماذا لم يذكر علم الأخلاق وإنما ذكر بدلا منها التصوف؟ يمكن أن تكون الإجابة بما يلى: أن التأليف فى الأخلاق يرتبط بالفلسفة وبالعلوم الدخيلة. فقد ذكر فى «رسالة الحياة» أن الحكماء الأولين والآخرين صنفوا:

«كتبوا فى الأخلاق وذكروا أعيانها بأسمائها وصفاتها وحدودها ورسومها ومجملها ومفصلها ودلوا على الحسن والقبح منها ودعوا إلى التحلى بأحسنها والتحرى من أسوأها فضرى بها لها الأمثال وسحبوا عليها ذيل المقال، فلذلك كفت الإشارة إليها فى الجملة إليها دون التفصيل الدال على خلق خلق منها...» (٦٨).

والخاصة تصدران عن منبع واحد ولكنهما تختلفان في الدرجة؛ إذ:

«العقل بأسره لا يوجد في شخص إنسي وإنما يوجد منه قسط فقط بالأكثر والأقل والأشد والأضعف، فالوجود في العامة إنما هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلا بعد التباسها بها... ثم إن هذه القوة قد تترقى ترقية بعد ترقى حتى تلبس بالنفس الناطقة التباسا ما إلا أنه قد يكون معها ظل من الطبيعة على قلة وكثرة وزيادة ونقص فيكون الصواب أغلب والعرفان أقرب» (٧٩).

ج - تراتبية الكائنات ومراميها:

يتبين مما سبق أن الوحدة هي الأساس وأن الكثرة فرع، والكثرة تراتبية متدرجة من الأعلى إلى الأسفل في غير تناظر موجه (٨٠). إذا طبقنا هذا التصور على الكائنات المحسوسة من إنسان وحيوان ونبات وجماد، فإن المبادئ نفسها سارية فيها. فالإنسان خاصة وعامة، والعامة بعيدة من الحيوان وقريبة منه، والحيوان قريب من العامة وبعيد عنها، والنبات قريب من الحيوان وبعيد منه، والجماد قريب من الحيوان وبعيد عنه. وأساس هذا الاقتراب والابتعاد هو التحليل الشجري المتوارث من الأفلوطينية، وأحد تلامذتها المشهورين: فورفوريوس حيث تجذر لديه تنوع الجنس وتجنيس النوع في اتجاه تنازلي، وقد يوضح هذا ما ورد عند أبي حيان:

«أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان، والإنسان صفو الشخص الذي هو واحد من النوع... بهذا تنتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق وخلقان وأكثر» (٨١).

على أن أبا حيان لا يكتفى بالربط بين الإنسان والحيوان، وإنما يرى أن هذا الاعتبار أصل في الحقيقة إلى جنس النبات (٨٢)، وإلى جنس الجماد والجواهر المعدنية، وأساس ذلك ما هو موجود من تمازج في الأصل والجوهر والسنخ والعنصر» (٨٣).

التوحيدى وغيره من فلاسفة الإسلام لأنهم ضد الحكمة والشرعية معا، ضد العقل والعدل، وأساس الشريعة ومبنى الدين (٧٤).

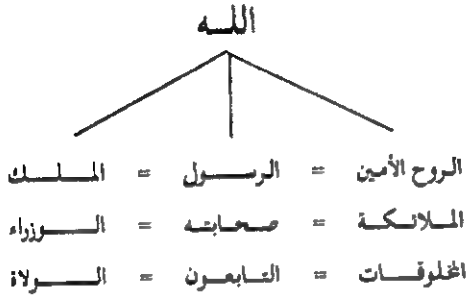
وأما ما أتى به من هزل فهو يتبطن جدا أبها جد، ولم يكن الهزل إلا وسيلة من وسائل عدة وظفتها الثقافة العربية لمناقشة أفكار ذات خطورة، ومن بين هذه الوسائل الأحلام. فقد انتقدت بها سلطة بنى أمية مثل يزيد بن معاوية وبعض ولاتهم، كما صيغت رغبة في الحصول على منصب في السلطة أو في العلم. ولعل ما يمثل دور الأحلام في التعبير عن أفكار خطيرة ما ورد في مراسلة حلمية بين الحجاج بن يوسف وعبد الملك بن مروان. فقد اتخذ الحجاج الحلم ذريعة لتبليغ أفكاره فأجابته عبد الملك بحكم، فتفطن الحجاج لخطئه، فقال: «إن عاقبة التكلف مذمومة» (٧٥)؛ ومن بين تلك الوسائل كلام المجانين والحمقى، فقد انتقدوا الدولة الأموية ولعنوها (٧٦) وأولوا آيات متشابهات (٧٧)، وتفككوا بالقضاة؛ ومن بينها تسمية الأسماء وتصنيفها، ويمكن الاكتفاء بمثال واحد في هذا الصدد:

«دخلت أم أفعى العبدية على عائشة رضى الله عنها فقالت: يا أم المؤمنين ما تقولين في امرأة قتلت ابنا لها صغيرا؟ قالت وجبت عليها النار. قالت: فما تقولين في امرأة قتلت من أولادها الأكابر عشرين ألف؟ قالت خذوا بيد عدوة الله» (٧٨).

ومن بينها الحديث الجنسي المكشوف الذي يعكس الحاجات البيولوجية الإنسانية، ومواقف الإنسان أمام مغريات الحياة الدنيا ولذاتها.

اختلاق الأحلام، وأحاديث الحمقى والمجانين، وتصنيف الأسماء وسائل للتعبير عن مغاز عميقة ومرام بعيدة هي أبعد وأعمق من مسحتها الفكاهية. وما انتهى إليه منها أبو حيان يخدم رؤياه الإنسانية التي تقوم على العدل والتضامن ومكارم الأخلاق؛ إنها حكمة من نوع خاص، حكمة الدهماء والغوغاء والمهمشين والمتحرفين. ومع ذلك، فهي وجه ثان لحكمة الخاصة وخاصة الخاصة؛ فالعامة

(ص) وصحابته والتابعون وتابعو التابعين، والخاصة هم الملوك والأمراء والقضاة، والعامة هم الدهماء والغرعاء وأسقاط الناس. ونوضحها لهذا، فإننا نقترح بنيات عدة لإقامة تشاكل بينها؛ هي:



هذه التراتبية لها ما يعضدها في نصوص أبى حيان التوحيدي، فقد ورد في إحدى مقابساته ما يلي:

«إن هذا العالم السفلى مع تبدله في كل حال... مستقبل لذلك العالم العلوى شوقا إلى كماله... وطلباً للتشبه به وتحققاً بكل ما أمكن من شكله، فهو يحقّ التقبل يعطى هذا العالم السفلى ما يكون به مشاكها للعالم العلوى. ومن هذا الباب تقبل الإنسان الناقص للكمال، وتقبل الكامل من البشر للملك، وتقبل الملك للبارى جل وعلاه» (٨٧).

وما يهمنا من هذه البنيات هو أن نجعل كتاب (البصائر) حكاية لها، أى أنه تمثيل لبنية مثالية، ولبنية دينية اجتماعية، ولبنية اجتماعية سياسية، حسب ترتيب ضرورى، ذلك أن عناصر البنية الأولى أرقى من الثانية، والثانية أعلى من الثالثة وأدنى من الأولى بالقراءة الأفقية، وأما من حيث القراءة العمودية فالله والروح والملائكة والمخلوقات والرسول والصحابه والتابعون والملك والوزراء والولاة. وتأسيساً على هذا، فإن فقر كتاب (البصائر) تصوير مترابطة متشاكلة ومتشابهة، فإذا لم ينظر إليها في هذا الإطار تصيح مشتتة ومضطربة لا يربط بينها رابط، بل يمكن أن ينظر إلى بعض الفقرات على أنها

لهذا، صحت التشبيهات التى تجمع بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد، فمن تشبيهات الإنسان بالحيوان:

«له زهو كزهو الفرس وتيه كتيه الطاووس، وحكاية كحكاية القرد، ولقن كلقن البيغاء ومكر كمكر الثعلب وسرقة كسرقة العقق وعيافة كعيافة الغراب وجراة كجراة الأسد وجبن كجبن الصفرى والى كإلف الكلب، وأشياء من هذا النحو تكثر» (٨٤).

ومن تشبيهات الإنسان بالشجر قولهم: هو كشجر الدفلى، وكالثمرة المرة، وكالجزوة، وكالترجة» (٨٥)، ومن تشبيهات الإنسان بالجماد كلامهم: هو ذهب، وهو فضة... وهو جبل، وهو صخر... «وأشياء من هذا النحو تكثر». على أن هذه التشبيهات تطرح إشكالا في مصدرها: هل مصدرها الإنسان الذى اتخذ نفسه شاهداً أمثل لحلل مكوناته بحسب ما سمحت له تجاربه ولغته ومعرفته فأضفاها على ما فى الكون من حيوان ونبات وجماد، فكان فيه زهو ومرارة ونبات؟ وهل الحيوان والنبات والجماد شواهد مثلى هي التى قدمت له مواد التشبيه؟ مهما يكن فقد انتبه أبو حيان وأضرابه إلى هذه الدورية فسجل ما يلي:

«كما يشبه إنسان لأنه لص بالفأرة، أو بالفيل لأنه حقود، أو بالجهل لأنه صؤول كذلك يشبه كل ضرب من الحيوان فى فعله وخلقه وما يظهر من سنخه بأنه إنسان» (٨٦).

بهذا، يتبين ترابط المملكات الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية، وفاعل هذا الربط هو الإنسان فحقق الانسجام بين مكونات الكون وكائناته ومنحها رتبا ليوطنها فى خدمته، ولكنه أصبح - فى الوقت نفسه - تابعا لما «خلق».

د - تراتبية الإنسان ومغازيها:

إذن، هناك تراتبية بين أجناس الكائنات، وحيث إن كل جنس له أنواع وأشخاص، فإن جنس الإنسان يتنوع إلى خاصة الخاصة والعامة، فخاصة الخاصة الرسول

جهات النظر وليس مرد ذلك إلى الحق الذي ليس مختلفا في نفسه، كما أن «فيل» أفلاطون واحد ولكن آراء العميان اختلفت في كنه الفيل وصفاته بحسب اختلاف اللمس لأعضائه^(٩٠).

قد يفهم مما تقدم أن أبا حيان يقول بالتساوي المطلق مما يؤدي إلى تكافؤ الكائنات والأدلة. ولكن الأمر ليس كذلك، فهو يقول بتراتبية الكائنات، ويرفض تكافؤ الأدلة كما يتجلى في هجومه العنيف على أبي إسحاق النسيبي المتكلم^(٩١) لقوله بتكافؤ الأدلة، لأنه لو قال بالتراتب والتكافؤ لناوأ رؤاه الفلسفية وناقض عقيدته الدينية، ونكت تصورات الفلسفية: على أن هذه الرؤيا التراتبية ليست إقصائية، كأن الله هو المصدر الحق لكل ما في الكون، ومصير كل ما في الكون إليه، والله أدرى بحكمته في مخلوقاته، فكل ما في الكون من عقليات ووهميات وظنيات وحسيات وعلميات وعرفيات وعمليات يسرى فيه روح الله وفيضه، وبالفرض تكون بين المخلوقات نسبة قائمة ومشابهة موجودة تجعلانها تجتمع وتفرق وتتفاهم وتتعاون^(٩٢).

٣ - كتاب «البصائر» حكاية لواقع:

حاولنا - فيما سبق - التدليل على وحدة كتاب «البصائر» من خلال فرض المحاكاة، فاعتبرناه عالما سفليا محاكيا لعالم علوي عبارة عن وحدة متراتبية متكثرة نتج عنها عوالم ومعارف وكائنات وفئات متراتبية متكثرة. وقد تدرجنا بهذا المنطق «الثالثي» من التصورات المطلقة إلى النزول به إلى مجال الكائن الإنساني الواقعي. وتأسيسا عليه نفترض أن كتاب «البصائر» مسرح لواقع إنساني عميق ولواقع نصي سطحي.

١ - الواقع العميق:

لقد اتجه بخشنا السابق لإثبات وحدة الكتاب باعتماد على منطلقات فلسفية أفلاطونية ورواقية وأفلوطينية، وعلى الثقافة العربية الأصيلة ذات النزعات الإنسانية، ولتبيان برنامج الرجل في تكوين الإنسان الكامل والمجتمع، الفاضل القائم على

تحتوى على سوء أخلاق وقلة ذوق. فالكتاب يبتدئ بأقوال الرسول والتابعين والحكماء ولكنه يورد بجوارها فقرة تتحدث عن خصومة بين حذاء وحجام.

إن إنزال الكائنات منازلها أمر تقتضيه نواميس الكون الفلسفية والدينية، ولكن كل كائن من الكائنات له الحق في الوجود وفي أداء وظيفته.

هـ - التراتب والحق في الوجود:

في إطار هذه الفلسفة التراتبية حاول أبو حيان والمتفلسفون المعاصرون له أن يسهموا في حل كثير من المعضلات الاجتماعية والسياسة والدينية واللغوية والفكرية، لقد كان مشكل المفاضلة بين الأعراق واللغات والأديان والمعارف والمذاهب مطروحا. فلا جرم خصص أبو حيان حيزا كبيرا للقول في المفاضلة، فالأهم عرب وعجم وهنود وترك، ومن الصعب أن يقال: إن العربي أفضل من العجم بإطلاق:

«فلكى أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوي، وبكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشروء والنقائص مفاضة على جميع الخلق»^(٨٨).

كما أنه من الصعب القول بالأفضلية المطلقة بين اللغات والأديان والمعارف، وإنما فيها - أيضا - كمال وتقصير؛ لأن «الفيض الأول... واصل إلى كل شيء بمقدار ملائم لكل شيء»^(٨٩)، على أن هذا لا يعنى أن الأمم متساوية كأسنان المشط في كل شيء وعلى كل حال، وإنما هناك تفاوت بين الأمم، ولكنه تفاوت «في مقادير الفضل والكمال، وكذلك الشأن في اللغات وفي الأديان وفي المذاهب... فمقادير العرب أرجح من مقادير الأمم الأخرى، واللغة العربية أفضل اللغات وإن كانت للغات الأخرى مزاياها، والدين الإسلامى أكمل الأديان وإن لم ينف وجود ديانات أخرى، وآراء الفلاسفة أرجح من آراء الطوائف الأخرى، وإذا ما اختلفت الآراء السياسية والكلامية والعلمية، فإن مرد الاختلاف إلى

التسامح والتعايش والتعاقد. وقد تبيننا التحليل الموضوعاتي فتحدثنا عن العوالم والمعرفة والمجتمع، فحشدنا لكل موضوع أدلة حتى لا يكون تحليلنا محض تشييد نظري؛ ومع كل ما بذلنا من جهد، فإن القارئ قد لا يقنع بإثبات الاتساق والانتظام بالمنهاجية الموضوعاتية. ذلك أنه من السهولة إثباتهما لدى أى كاتب وفي أى نص مهما كان الخيط الرابط واهياً. ولذلك، فإن الحق معه إذا طالب بإثباتهما خطياً؛ أى بتوضيح التحام فقرات كتاب (البصائر) واتساقها وانتظامها. وإثبات هذه الصفات الذاتية فى الكتاب ليس مهمة سهلة، فنظريات تحليل الخطاب ولسانيات النص والسميائيات وغيرها اهتمت بالنصوص ذوات البنية المتماسكة فكان من اليسير عليها إبرازها بتوظيف مفاهيم تركيبية ودلالية وتداولية، وحتى إذا لم تكن ذات بنية قوية فإنها ليست فى «تشتت» واضطراب، كتب الأدب التى من بين نماذجها المثالية كتاب (البصائر). وعليه، فما علينا إلا أن نقترح مفاهيم جديدة لمقاربة الكتاب.

١ - الأوليات الأنثروبولوجية:

نعنى بالأوليات الأنثروبولوجية الحياة واللغة والطعام والشراب والجنس والانتماء والملك والتدين. وقد عبرت عنها

اللغة بمفردات مترادفة ومتداخلة ومتماثلة ومتشابهة، وهذا يعنى أن مدار المعجم اللغوى هو هذه الأوليات. ومع صعوبة حصرها ووجود بعض الفراغ فى اللغة، فإنه مما لا شك فيه أن كل مفردة تحتوى على كثير من هذه الأوليات. وإذا رجعنا إلى التراث اللغوى نجد يعبر عنها صراحة بالمفردات أو إيعاء بالعادات والأعراف والسياق. وقد اقترحنا ثمانى أوليات تقابلها ثمان أخرى، مما يؤدي إلى: الحياة/ الممات؛ اللغة/ الصمت؛ الطعام/ الجوع؛ الشراب/ العطش؛ الجنس/ الصيرورة؛ الانتماء/ الوجدانية؛ الملك/ الفقر. ولغيرنا أن يزيد فيولد أزواجاً أخرى مثل الحرب/ السلام؛ اللغة اللفظية/ اللغة الإشارية؛ الملك / التملك... كما له أن ينقص فيردها إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ الحركة/ السكون.

مهما يكن، فإن هذه الأوليات موسعة أو مكثفة تتحقق، فى أية فقرة ولو كانت قصيرة، بالفعل أو بالقوة، أو بالقوة وحدها. ويتم التحقق الكامل أو التدريجى بعمليتين اثنتين: عملية نمو، وعملية تناقص. وإذا حصرنا البنية فى ثمانية عناصر، فإننا سنعتبر تحققها كاملة غير منقوصة (٨/٨) هوالبنية المثالية ثم نحدد العلاقة بين البنية المثالية الولدة مع عناصرها بدرجة الوجود؛ وعليه، فإن العمليتين تتمان على الشكل التالى:

البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة	البنية	درجة التحقق	نوع العلاقة
٨ / ٨	٨ / ١	البنية	٨ / ٨	٨ / ٨	المطابقة
٨ / ٨	٨ / ٢	البنية	٨ / ٨	٧ / ٨	المنظرة
٨ / ٨	٨ / ٣	البنية	٨ / ٨	٦ / ٨	المحاذاة
٨ / ٨	٨ / ٤	البنية	٨ / ٨	٥ / ٨	المماثلة
٨ / ٨	٨ / ٥	البنية	٨ / ٨	٤ / ٨	المضاهاة
٨ / ٨	٨ / ٦	البنية	٨ / ٨	٣ / ٨	المضارعة
٨ / ٨	٨ / ٧	البنية	٨ / ٨	٢ / ٨	المشاكله
٨ / ٨	٨ / ٨	البنية	٨ / ٨	١ / ٨	المشابهة

ويبلغ نموها أقصاه حين يستوعب العناصر الثمانية، وهو مفتوح من حيث إنه ألف في مدة طويلة أثرت في عملية انتقاء مادته وتنظيمها، مما أدى إلى بعض الخلل اعتذر عنه المؤلف، وإلى تعقيدات وتعالقات وتراتبات؛ فالنسق المغلق سهل عملية التحليل، والمنفتح ضمن الفهم السليم الوجيه.

فلنبرهن على ما قدمنا من خلال فقرات عشر. وسنقتصر على ما عبر عنه بصريح المفردات أو العبارات؛ لأننا إذا تجاوزنا إلى ما لم يصرح به وفتشنا في المعاجم عن تلك الأوليات، فإن كل فقرة يمكن أن تستخرج منها^(٩٤). ونتيجة لذلك، فإن كل البنات ستصير متطابقة وكذلك الفقر، والتحليل سيصبح تحصيل حاصل؛ على أن ما صرح به يثبت انتظام النص:

يبدأ النص - في العملية الأولى - من الفكرة ثم يشرع في تخصيصها وتتميتها من البنية المجردة فيذكر بعض عناصرها اكتفاء بها. وفي كلتا الحالتين، فإن حصر البنية وضبط عناصرها واختزانها في الذاكرة يسمح للمقارئ بإيجاز استدلال يملأ ثغرات البنية لتحقيق استقرارها، فبالعملية الأولى تكثرت فيها الوحدة، والعملية الثانية هي رجوع الكثرة إلى الوحدة، فاضت الفكرة فيضا على باقى المكونات والعناصر، وغاضت العناصر غيضا في الوحدة.

وتأسيسا على هذا يمكن اعتبار كتاب «البصائر» «نسقا» مغلقا ومنفتحا في آن^(٩٥)، فهو مغلق من حيث إننا كونا من عناصر قليلة العدد مجردة منفصلة عن تأثير المحيط وغيره.

الفقر	الحياة/ الممات	اللفة/ الصمت	الاجتماع/الافراق	الملك/ الفقر	الطعام/الجوع	الشراب/العطش	الجنس/الضرورة	الظنين
١	الموت	قال	المشورة	المال الميراث التجارة والربح	البطن			الورع الزهد
٢	الذئب	قال		المال				الدين
٣	النقمة	قال		الإنشغال أجل				الاعتماظ
٤	النار	قال		الدنيا والاستغناء				
٥	الجور	قال	العدل الجور الفضل					
٦	الخوف	قيل	النصيحة					
٧	ميت، عائش	قال		الامتلاك والزهد				
٨		أنشد	الناس	الأمال				
٩		قال	المهن					
١٠		خاصم	المهن					

يتضح من هذه القراءة أن كل فقرة من الفقر لها علاقة ما بالبنية الوالدة: علاقة مشابهة (١)، أو مشاكلة (٢)، أو مضارعة (٣)، أو مضاهاة (٤)، أو محاذاة (٥)، وقد غابت بعض الثوابت ولكنها موجودة بالضرورة؛ إذ لا يعقل أن تكون حياة دون جنس أو طعام وشراب. وإذا تبنينا مبدأ «شفرة أوكام» واختزلنا البنية إلى زوجين اثنين: الحياة/ الممات؛ العمل/ السكون، فإن الترابط يكون كاملاً شاملاً. ولكننا وسعنا البنية بعض التوسيع عن قصد وإصرار واكتفينا بظاهر الفقرات حتى لا ندع مجالاً للجدال في العلاقة بين الفقر. فإذا أثبتت العلاقة بين الفقر بالأوليات الأنثروبولوجية، فلنبحث عنها بأوليات أخر سندعوها بالأوليات الثقافية.

٢ - الأوليات الثقافية:

إن الأوليات الأنثروبولوجية يشترك فيها الإنسان والحيوان، فالحيوان يأكل ويشرب وينكح ويجمع ويدافع عن نفسه شتى أنواع الدفاع لضمان بقاءه؛ ويحقق الإنسان إنسانيته كلما ابتعد عن غرائزه السبعية والبهيمية، ولذلك جاءت الأديان وكثير من الفلسفات لتثقيف الإنسان وتهذيبه. وقد كان

أبو حيان خير عاكس لهذه النزعة الإنسانية، فانتقى نصوصاً وضعها في كتاب (البصائر) ترغّب في الفضائل وترغب عن الرذائل، وأدار حولها بعض ليالي كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وبعض (المقابسات)، كما تحدث مجابله مسكوبه عن «الفضائل وعن الرذائل الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية»^(٩٥). فالكتابة في الأخلاق تسعى إلى السمو بقوة الإنسان حتى تصير ناطقة فتكتسب فيما تكتسب الفضائل الأربع التي هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، وتجتنب أضرارها التي هي الجهل والشر والجبن والجور؛ وكل جنس من هذه الأجناس له أنواع، وكل نوع تحته أشخاص لا حصر لها، والفضائل أوساط بين أطراف هي الرذائل^(٩٦)؛ فالحكمة وسط بين السفه والبله، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام^(٩٧)، وما دامت الفضائل في الوسط، فهي قابلة لأن تميل إلى أحد الطرفين.

وسيرا في طريق العملية الاختزالية فإننا سنكتفى بأجناس الفضائل الأربع وبطرفيها لنبرهن على انتظام الكتاب و«نسيته».

نظرية التوسط

الأيات الفقر	السفه	الحكمة	الجهل	خمود الشهوة	العفة	الشره	التهور	الشجاعة	الجبن	الانظلام	العدالة	الجور
1		×									×	
2		×									×	
3				×								
4		×									×	
5		×									×	
6		×									×	
7				×								
8		×									×	
9		×									×	
10		×									×	

وثانيتها تبعد بعضهما، مما يضمن الالتحام والانتظام أو يعزز الاختلاف والتباين حتى لا يكون الخطاب تحصيل حاصل .

وقد أدرك المهتمون بالدراسات اللغوية قديما دور التمثيل والتشبيه، ومنهم أبو حيان ، قال: «فى المثل إيضاح المعانى فى النفس والإشارة إليها بقوة الحدس» (٩٨). ثم اهتم به من بعده فقهاء وفلاسفة مثل أبى بكر بن العربى فى «قوانين التأويل» وابن رشد فى «فصل المقال» .

ب - من الوحدة إلى الكثرة :

تلك أوليات موحدة للواقع العميق لكتاب (البصائر) . ولكن إذا اكتفى بها، فإن البرهنة على وحدة الكتاب تبقى ناقصة لأن الواقع السطحي للكتاب لم يؤخذ فى الحسبان مع أنه يفرض نفسه فرضا . فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الكتاب يحتوى على فقرات قصيرة تتحدث عن موضوعات مختلفة من حكمة وسياسة ولغة وأدب ونوادر... وملل ونحل . وقد أشرنا فى بداية البحث إلى أن هذا التنوع أغرى بعض الباحثين بأن يدعى أن تشتت فكر أبى حيان ومشغفى المقابسات انعكاس لتشتت الدولة المفتقدة لمشروع سياسى موحد (٩٩) . وقد أبنا عدم صحة هذا رأى وآراء أخرى مماثلة له، فأثبتنا وحدة الكتاب على المستوى المثالى العميق، وعلى الواقع الواقعى العميق، فها نحن أولاء الآن ندحضه بالواقع السطحي للكتاب باعتماد على آيتين اثنتين، سندعو أولاهما بالانضباط الذاتى، ونسسمى ثانيتهما بالتفاعل .

١ - الانضباط الذاتى :

نعنى بهذه الآلية أن النص يحتوى على آليات تضمن استقراره وثباته وانتظام فقراته . وقد قدما قبل أن المؤلف نفسه كان يقوم بعملية الضبط فيحيل إحالات قبلية وبعدية؛ على أننا نضيف الآن آلية أخرى كان لها دور كبير فى الضبط والتنظيم، ونعنى بها القول المتكررة عن شخص فى موضوع واحد أو مواضع متماثلة أو متشابهة . وهكذا، يجد القارئ كثيرا من أسماء الفلاسفة والرسل والسلف والسلطين والأمراء والولاة والشعراء والكتاب وحكماء الإسلام تتردد

يتبين من الجدول أن فضيلتين أساسيتين تهيمنان فيه، هما الحكمة والعدالة، ولا عجب فى هذه الهيمنة لأن الحكمة باعتبارها معرفة للموجودات الإلهية والإنسانية توجه الإنسان إلى ما يجب فعله وما لا يجب فعله، فالعدالة وغيرها من الفضائل ثمرة الحكمة، وهى ملتبسة بالمجتمع وبالممارسات فيه ، والعدالة أو العدل هى التوسط، والتوسط هو القسطاس المستقيم الذى توزن به أعمال بنى آدم، وهو الذى يوفق بين المتقابلات لإيجاد حلول وسطى فى العقيدة وفى العلم وفى السياسة . وبناء على هذه التوسطية، فإن الزهد والتشغف وخمود الطموح وغيرها رذائل، والشره إلى الماكل والمشارب والمناكح وغيرها من اللذات رذائل .

الحكمة موجهة والعدالة ضابطة لأنشطة الأمة حتى يتحقق التألف بينها والتعاقد، وتعيش قلبا وقالبا الحديث القائل : «الجماعة رحمة والعذاب فرقة» .

الأوليات التعبيرية :

تلك أوليات ثقافية صاغت الإنسانية لتنظيم العلائق بين أفرادها وجماعاتها لضمان الالتحام بين أعضائها، وقد ضمنت التحام فقر كتاب (البصائر) أيضا، والوسائل التى صيغت بها هذه الأوليات هى اللغة الطبيعية التى تتحكم فيها أوليات تعبيرية ، ونقصد بها آليات تعبيرية توفيقية توفق نظرية التوسط، وعليه، فإن التوسط لا يقتصر على الفكر والعمل وإنما يشمل التعبير أيضا، وتتجلى هذه الآليات فى مظاهر عدة أهمها التشبيه والتمثيل، أو رفض التشبيه والتمثيل . فالآليتان تجملان الإنسان قادرا على صياغة بناءات نظرية اجتماعية وفكرية وسياسية لأنهما يلحقان شيئا بشئ ويدخلان مجالاً فى مجال باعتماد على وسيط .

يتجلى التشبيه فى الفقر (١)، (٥)، (٧)، (٨)، (٩) .

ويرى التمثيل فى الفقر (٢)، (٣)، (٤)، (١٠) .

ورفض المماثلة والمثابة يتضح فى الفقرة (٦) . وكما هو معلوم، فإن إثبات المماثلة والمثابة أو نفيهما عمليتان متكاملتان ، إحداهما تحتفظ ببعض الخصائص أو الصفات ،

كثيرا مثل: آدم وإبراهيم الخليل ومحمد بن عبد الله (ص) وإبراهيم النخعي وإبراهيم بن أدهم ... وأرسطوطاليس ... والأعراب وأفلاطون، وجحا والحجاج بن يوسف ... وهذا التردد هو تنظيم ذاتي للنص مما يجعل أطرافه تتشابك وتتداخل ويحل آخره على أوله ويستجيب أوله لنداء آخره .

٢ - التفاعل :

هذه العملية الأخيرة التي تربط بين فقرات النص يعبر عنها بالتفاعل، وهو نتيجة الاشتراك والاختلاف بين الفقر. فلر ساد الاشتراك لتطابقت الفقر وما كان هناك تعدد للموضوعات، ولو اختلفت بصفة جذرية لكان هناك تباين. وإذا بينا ما اشتركت فيه سابقا فلننشر إلى ما اختلفت فيه فتفاعلت وأثر بعضها في بعض.

إذا رجعنا إلى الفقرات العشر فإننا نجد ما اقتبس من الرسول (ص) (١، ٢) يشترك في النهي عن حب المال، ولكن (١) يتحدث عن العبادات، و (٢) يتكلم عن الحيوان، وما روى عن الحسن البصري (٣، ٧) يشترك في النهي عن الغفلة، ويحث على الانعاط ويذكر بالموت، وواضح أن أقوال الرسول (ص) والحسن البصري تشتركان في كثير من الصفات وتختلفان في قليل منها، ولكنها تختلف كثيرا عن مخاصمة بين حذاء وحجام مما قد يظهر معه لبعض القراء أن لا علاقة بينها ولكن الظهور ليس الحقيقة. فمن الماحتم أن تكون علاقة ما بين فقر الكتاب جميعها، فقد تكون عناصرها كثيرة فتتمثل الفقر، وقد تكون قليلة تتشابه، وقد تكون متجلية في معان أو في صفات أو في أفعال منصوص عليها، وقد لا تكون منصوصا عليها وإنما تستنبط استنباطا من السياق .

حاولنا، للتحليل، في هذه الفقرة الثالثة، أن نقترح مستويين للتحليل مستوى واقعي عميق، ومستوى واقعي سطحي . وقد نفذنا إلى المستوى العميق بأوليات أنثروبولوجية بيولوجية وروحية، وأوليات ثقافية موجهة للعلائق بين الأفراد والجماعات وضابطة لها، وأوليات تعبيرية جامعة بين الأشياء والكائنات والكيانات والأنكار والتعبير. ثم تجولنا على ظهر

السطح برفقة المؤلف نفسه الذي كان ينقلنا بتؤدة من مكان إلى مكان، أحيانا وبفجاءة أحيابن أخرى ثم كان يعيدنا إلى الأمكنة نفسها ثم يتقدم خطوة أو خطوات ثم يرجع القهقري وهكذا في حركة حلزونية بطيئة .

وقد برهنت الأوليات والآليات على انتظام كتاب (البصائر) خطيا كما برهنت آليات أخرى على انتظامه موضوعيا .

حدود وآفاق :

تعرض البحث لبعض الآراء الرائجة حول بنية كتب الأدب فاتهمتها بالتجزؤ والتشتت والاضطراب وعدم التصميم والحديث في كل شيء ... وقلنا إن هذه الآراء اعتمدت على المقاربات التجزئية للمؤلفات وللشخصيات ونظرت إلى سطح كتب الأدب دون عمقها، ولم تستفد من مناهج مستجدة في مجال تحليل النصوص والخطاب، كما ذكرنا أن بعض الدراسات تفتنن إلى ما للبنيات الفكرية من علاقات بالبنيات العادية فأقامت تشاكلا بين البنيتين، ولكنه راعى البنية السطحية دون البنية العميقة؛ على أن هناك بعض الدراسات قدمت خطوة مهمة في سبيل نظرة كلية شاملة فربطت بين كتب الأدب والثقافات الأجنبية الأصيلة وبينها وبين المجتمع مما جعل كتب الأدب تعكس رؤيا للكون شاملة.

لقد ذهبنا بعيدا في هذه الوجهة من البحث، فاعتبرنا كتاب (البصائر) أثرا أدبيا متفاعلا مع آثار أخرى للمؤلف نفسه، أو بالأصح هو النواة للآثار الأخرى، كما أن مؤلفاته جميعها متفاعلة مع ثقافة معاصره في سياق اجتماعي وسياسي وثقافي يجمع بين الأرض والسماء. وعلى أساس هذا الجمع افترضنا أن كتاب (البصائر) حكاية لكون مثالي، وحكاية لكون واقعي؛ ومنطلق الكون المثالي وحدة تكثر وتجلت في واقع متكثر مترتبة عوالمه وعلومه وكائناته وأمه ولغته ومذاهبه والكون الواقعي للكتاب متشاكل مع الكون المثالي في التكثر «والترابعية». الكون «كسموس» وكتاب البصائر «كسموس». ترى أن «الأرض والسماء والآلهة والبشر

تجمعهم المحبة واحترام النظام والتسامح والعدالة، وكتاب (البصائر) يجمع بين الدين والدنيا وبين الحكماء والمفكرين، والأنبياء والمختشين، والعادلين والظالمين لأنهم خلق الله جميعا لا فرق بينهم إلا ما لهم من محبة ونظام واحترام وتسامح وعدالة .

كتاب (البصائر) يمتلك بنية عميقة ذات نظام وانتظام، وحتى إن ما يظهر في بنيته السطحية من «سديم» ومن «لانظام» هو تشاكلات لرؤيا فلسفية كونية في «السديم» و«اللانظام» يبلغان رسالة كتاب (البصائر) ورؤاه للكون، على أننا نتساءل حول هذه الرؤيا لتتعرف حدودها وآفاقها، وما نحن فاعلون، بحول الله مكتفين بالقضايا التالية:

التراتبية / الاستقلالية :

كثير من الدراسات الجادة ينطلق من اقتناع بترباط البنيات الفكرية والبنيات العادية الواقعية . ومهما تكن مشكلة الأصل والفرع، فإن ما يهم هو محاولة إقامة تناظر بين ما في الأرض وما في السماء. إن الممالك المتعددة على أرض البشر مطابقة لكونية السماء، وإن الإمبراطور إمبراطور الجميع لأن الآلهة يجب أن تكون آلهة لكل الناس^(١٠٠)، والأنظمة المنطقية والطبيعية والأخلاقية للرواقيين تتشاكل مع بنية مملكتهم^(١٠١). يمكن الزعم، إذن، أن الرؤى الفلسفية، في مختلف العصور، شيدت على شاكلة الواقع المعيش، ثم شيد الواقع على شاكلة الرؤى الفلسفية. واعتمادا على هذه المجادلة فلا ضير على من حاول أن يشاكل بين فكر أبي حيان التوحيدى وجيله وبين البنيات السياسية؛ على أنه يجب فحص هذه المشكلة لاستخلاص بعض النتائج منها .

نتحدث الرؤيا التي أخذ بها أبو حيان التوحيدى عن التراتب والتدرج والمنازل، لأن كل من هو موجود في الكون له رتبة قد تكون قرية من مصدر الفيض، وقد تكون بعيدة عنه وكلما اقتربت من المصدر اقتضت الكمال، وكلما بعدت عنه انحطت عن الكمال؛ على أن هذه الرؤيا تطرح عدة إشكالات، أولاهها هي: كيف يمكن تحديد رتبة الكائنات؟ باعتبارها معطى طبيعيا أم باعتبارها تشييدا محضا

من قبل المرتب الذى تتحكم فيه المقاصد والأهواء وغيرها؟ ماذا يكون الوضع السياسى فى هذه الرؤيا الفيضية؟ ما مصير من رتب أسفل الهرم؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نتأمل صنيع أبى حيان التوحيدى ومقاصده. فقد رتب أبوحيان التوحيدى علوم عصره بحسب معايير أخلاقية وعملية ولو كانت له معايير أخلاقية وعملية أخرى لرتب ترتيبا مغايرا، وإذا كان التفكك السياسى قديما أدى إلى التنظير إلى سلطة جامعة على شاكلة الإله المتحكم فى كل شىء فإن أبى حيان التوحيدى عاش تفككا سياسيا بقلبه وقاله لأنه اكتوى بناره، كما أن من رتب أسفل، وأن كان منفعلا غير فاعل، له الحق فى الوجود وفى الترقى، بخلاف الرؤيا الرواقية التى ترى أن «مدينة زيوس ... وطن مشترك لكل الناس لا فرق فيها بين العبد والإمبراطور، ولا تمييز بينهما فى الرتبة»^(١٠٢)، هذا فى الدار الأخرى، أما هذه الدار فإن أبى حيان يقول بالرتبة اقتداء بدين الإسلام وبواقع الحال الذى كان فيه دهماء وعيارون .

هذه التراتبية ذات الأصل السياسى والميتافيزيقى شملت العلوم والآداب والمجتمع عبر تطورات تاريخية إلى يومنا هذا فصارت موضع تساؤل. وهكذا، فإننا نجد تيار ما بعد الحداثة يناهض التراتبية والكلانية والنسقية، سياسيا واجتماعيا وفكريا فيدعو إلى ما يشبه القوضى بالتركيز على الاختلاف والخصوصية والذاتية، ويقترح نظرية «السديم» فى الفيزياء وفى الرياضيات وفى الكيمياء، ويحلل الظواهر الشقافية والنصوص الأدبية فى منظار التفكيكية^(١٠٣)، وجاءت نظرية الشاهد الأمثل للشورة على المقولات الأرسطية، والكتابة لإعادة النظر فى التجنيس الأدبى، و«القوالب» لتحليل كل بنية فى استقلال عن البنيات الأخرى، والتفاعلات المتعددة التى تسمح لكل عنصر أن يتفاعل مع العناصر الأخرى^(١٠٤).

حاول بحثنا أن يأخذ بالتراتبية المفتوحة والمتنورة لإثبات مركزية ما ضمانا لوحدة الأمة والوطن خوفا من التشرذم والحروب الأهلية ريثما تنتشر العقلانية بين أفراد المجتمع، العقلانية السياسية والاجتماعية والدينية، فمن أراد أن يحرق

ومع هيمنة المقايسة فى الوقت الحاضر فإن المختصين يبنهون على جزئية المقايسة ويحذرون من المشابهات السطحية التى تكون غير ذات فائدة على المستوى العلمى، وضارة فى نتائجها العملية.

وقد وظفنا هذه الآلية - لإلحاق اللامعروف بالمعروف - فى تصنيف العلوم وترتيب الكائنات وتحليل خطاب كتاب (البصائر).

٣ - التعميم / التخصيص:

لعل التنبيه السابق من مغبة المقايسة السطحية يتجلى فى بحثنا هذا. فهل يمكن تعميم ما انتهينا إليه من نتائج متعلقة بكتاب (البصائر) على كتب مثل (العقد) و (الكامل) و (النوادر) و (العيون) ...؟ إذا أخذنا بمقايسة سطحية فإنه يمكن التعميم، وحينئذ، فإن ضررها أكثر من نفعها لأن كتاب (البصائر) اعتمد على رؤيا للكون قائمة على فلسفات غنوصية متعددة المصادر ومتنقيات من الثقافة الشرعية والأدبية، وكتب فى ظروف خاصة. فهل كانت الخلفيات عينها وراء تأليف الكتب الأخرى؟ لا يمكن الزعم بهذا، وبناء عليه، فإن المقايسة لا تصح. إذا وقفنا عند هذه النتيجة فإن تحليلنا لكتاب (البصائر) يصير قليل الفائدة ما دام لا ينطبق على الكتب الأخرى! لذلك، لا مفر من تحليل كل كتاب على حدة حتى تدرك بنياته وعناصرها ثم القيام بعملية تشاكل بينها لاستخلاص الخصائص العامة التى تشترك فيها مؤلفات الأدب جميعها. وما يقال فى المؤلفات الأدبية يقال عن الأوضاع السياسية والثقافية فى بلدان مختلفة. فلنوظف المقايسة الجدية ولنحذر من المقايسات السطحية.

تلك رؤيا أبى حيان التوحيدي الإنسانية المتسامحة الشمولية، وهى رؤيا جديرة بأن تبعث ونشر بين الناس فى هذا الزمن الذى هيمن فيه التعصب والأنانية والفقر الفكرى. على أنها رؤية تأريخية.

المراحل فى هذا الشأن فإنه يحرق نفسه، ومع ذلك فلا بد من الاستفادة من المفاهيم العلمية لما بعد الحدثة. ولذلك فقد وظفنا «التفاعل» و«السديم» و«اللانظام»^(١٠٥).

٢ - التوصيل / التبيين:

اعتمد الربط بين الميتافيزيقى والواقعى ومكونات الواقع بآلية يمكن أن ندعوها بآلية التوصيل، وبتمبير آخر آلية التشبيه، وهى آلية ضرورية للربط بين أجزاء الكون، يقول أبو حيان: «اعرف حقائق الأمور بالتشابه فإن الحق واحد، ولا تستفزتك الأسماء وإن اختلفت». وعلى أساسها أقامت الفلسفات الغنوصية تصورها للعالم فربطت بين مكوناته، وإن كانت لا تظهر بينها روابط. وكان بناوىء هذا الاتجاه تصور مقولى تزعمه أرسطو ولكنه لم يرفض المشابهة، باعتبارها آلية تركيب، بإطلاق. فلذلك أخذ الاتجاه الأرسطى بالمقياس فى مجالات معرفية متعددة لتصنيف الكائنات وفى القوانين، ولكن بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية والتأريخية رفضته باعتبار ظنية معرفته التى تقوم على أساس قياس الغائب على الشاهد، كما رفضته الفلسفة الوضعية وتطبيقاتها العلمية والسياسية.

غير أن هذه الآلية التوليفية صارت مهينة فى المناهج الحديثة ونظرياتها مثل نظرية النماذج ونظرية الأنساق العامة ونظريات الاستعارة المتأثرة بالعلوم المعرفية الحديثة وبالذكاء الاصطناعى. ولكن خلف هذا التوظيف الغاية الأساسية التالية التى تتجلى فى القول التالى:

«استراتيجية البحث التى تحاول أن تؤول اللامعروف بإدماجه فى قالب المعروف. وبالتحديد، فإن آلية معنادة ومعروفة تستعمل كإطار لتأويل مظاهر أقل اعتيادا من الطبيعة، فالمقايسة، إذن، هى العنصر المحرك لهذا البحث... وإدراك مثل هذه المقايسة يؤسس معبرا للأدوات المفهومية المعروفة نحو اكتشاف ظاهرة جديدة»^(١٠٦).

هوامش :

- (١) أحمد أمين ، مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة - المجموعة الكاملة ، تأليف أبي حيان التوحيدي ، بيروت ، دون تاريخ ، ص ٣٠.
- (٢) Ibrahim Keilani, Abu Hayyân Al Tawhidi. Essaye arabe du IV^e de L.Hégire (x^es). Beyrouth.. 1950. pp.
- (٣) نشرت سلسلة المقالات في رمضان السابق بجريدة «الشرق الأوسط» وجريدة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية ، على أن هذا الرأي محكوم بحالته وزمانه.
- (٤) انظر : رسائل أبي حيان التوحيدي ، عنى بتحقيقها ونشرها إبراهيم الكيلاني ، دمشق ، ١٩٨٥ ، وخصوصا «رسالة في العلوم» ، ص ٣١٩ - ٣٤٦ ، وقد وقع سوء ترتيب في أوراق الرسالة فرنباها.
- (٥) أبو حيان التوحيدي ، الصداقة والصديق ، ١٩٧٢ ، ص ٧٧ ومن بعد.
- (٦) البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي ، تحقيق وداد القاضي ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٥ ، دار صادر، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ / ١٩٨٨ .
- (٧) الكتاب المذكور ، (ج ٥ ، الجزء التاسع ، ص ٢٣٨).
- (٨) Marc Bergé, Pour humanisme vécu: Abu Hayyan Al-Tawhidi, Damas, 1979.
- (٩) Ibid, XVIII
- (١٠) Bergé (M), Structure et Signification du Kitab al- Basâ'ir wa L-dahâ'ir d'Abu Hayyân al- Tawhidi, Annales islamologiques de l'I.F.A.O. du Caire, 1972, pp.1-10.
- غير أني لم أطلع - مع الأسف - على هذا البحث ، ولكن يمكن استخلاص آراء المؤلف حول الأشكال من الكتاب المذكور.
- (١١) Bergé (M), Op.cit, p:80.
- (١٢) Ibid., p:85.
- (١٣) Ibid., p:222.
- (١٤) Ibid., p:223.
- (١٥) Ibid., p:318.
- (١٦) Arkoun(M). Contribution à L'étude de l'humanisme arabe au IV^e/ X^e Siecle: Miskawayh philosophe et historien, Vrin, Paris, 1970.
- (١٧) Ibid., p:12.
- (١٨) Ibid., p:74.
- هذه النتيجة معروفة جدا في الدراسات الأفلاطونية والأفلوطينية ، وهي دراسات لا يمكن حصرها ، وإنما المهم في هذا السياق هو الاستنباطات التي يمكن استخلاصها من هذا المبدأ - النتيجة.
- (١٩) Ibid., p:238.
- (٢٠) Ibid., p:149.
- (٢١) Ibid., p:365.
- (٢٢) أبو حيان التوحيدي ، البصائر ، (ج ٥ ، ص ٦٩).
- (٢٣) ما ذكر ، ص ١١١ ، يقول : «وقد مر في آخر الجزء الثاني فصل في هذا الباب . وسيمر أيضا نوع من الكلام فيه إذا صرنا إلى الجزء الذي نفعده للعارفين وأصحاب الصوف».
- (٢٤) أبو حيان ، البصائر ، (ج ٢ ، ص ١٢).
- (٢٥) ما ذكر ، ص ٢٢٧ . ونشر أيضا ، ص ٤٠ ، وص ٦٨.
- (٢٦) حمله برحق في الفقه ، وقد أشار أبو حيان التوحيدي إلى كتاب النوادر ، في المقاسمة (٥٤) ، ص ١٨٨ ، «وقد تكلمت عليه في كتاب النوادر ، ولكن يظهر من مصموم المقاسمة وسبقها أن الكتاب في علم الكلام لأن ذكره جاء في سياق محاجته لعلماء الكلام وانتقادهم . وكما هو معلوم فللعلماء الكلام نوادرهم وللفلاسفة نوادرهم ، وأما نوادر جفا فهي معروفة متداولة . وقد احتلت حيزا كبيرا في البصائر (ج ٤ ، ص ١٠٠).
- (٢٧) ما ذكر ، (ج ٢ ، ص ١٠).
- (٢٨) أبو حيان ، البصائر ، (ج ٢ ، ص ١١٢).
- (٢٩) أبو حيان ، البصائر ، (ج ١ ، ص ١٦٠).
- (٣٠) أبو حيان ، البصائر ، (ج ١ ، ص ١٥٢).
- (٣١) أبو حيان ، البصائر ، (ج ١ ، ص ١٦٠) ، (ج ١ ، ص ١٣٤).
- (٣٢) أبو حيان ، البصائر ، (ج ٥ ، ص ٦٩).
- (٣٣) أبو حيان ، البصائر ، (ج ٥ ، ص ٧٨).
- (٣٤) أبو حيان ، البصائر ، (ج ٩ ، ص ٣٠٤ - ٣٠٥).

Bergé (M), Op.cit, p:349.

(٣٥)

- (٣٦) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ١، ص: ٢)، والإحالات على «نقل جميع ما في ديوان السماع».
- (٣٧) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٦، ص: ١٩٤).
- (٣٨) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ١، ص: ١٢٣). والخارج (ج: ١، ص: ١٢٥)، انظر أيضا (ج: ١، ص: ١٦٢).
- (٣٩) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٣، ص: ٤٦٠).
- (٤٠) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٣، ص: ١٤٧).
- (٤١) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٣، ص: ١٧-١٨).

(٤٢)

Bergé (M), Op cit, pp:239 - 240.

- (٤٣) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، (ج: ١، ص: ١٤٢)، (ج: ٣، ص: ١٨٨-١٨٩)، والمقابسات : (٣٥)، (٤٢)، (٤٨).
- (٤٤) أبو حيان التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، الليلة الثامنة والثلاثون، (ج: ٣، ص: ١٤٧-١٦٢).
- (٤٥) أبو حيان التوحيدى ، البصائر (ج: ٥، ص: ١٣٨). يظهر من كلام أبي حيان أن قوانين جنس الأدب كانت معروفة ومتداولة، وكان أحيانا يخرقها عن قصد، وأحيانا عن غير قصد، ولكن هذا لا يعني أن كتاب البصائر فوضى ونشت واضطراب مطلق.
- (٤٦) ما تقدم، (ج: ٥، ص: ١٤٢)، (ج: ٥، ص: ١٣٨)، (ج: ٥، ص: ١٢٤)، (ج: ٥، ص: ١١٦)، (ج: ٥، ص: ١٠٧)، (ج: ٥، ص: ١٠٦).
- (٤٧) أبو حيان التوحيدى، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٤٣.
- (٤٨) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ١، ص: ١٥٠).
- (٤٩) أبو حيان التوحيدى ، الرسائل ، ما ذكر.
- (٥٠) أبو حيان ، البصائر (ج: ١، ص: ١٠٧).
- (٥١) ما تقدم (ج: ٢، ص: ٤٤).
- (٥٢) ما تقدم ، ص: ١٧٣.
- (٥٣) أبو حيان ، المقابسات : (٦٢، ص: ٢٠٢).
- (٥٤) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٦، ص: ١٠١).
- (٥٥) في الكتاب «أ ب» ، وهو خطأ مطبعي. ويخبرني شك في قراءة الجملتين «سابقتين» وهو جملة أشياء لا تنصل (تنفصل)، وتفصيل حقائق لا تنفصل (تتصل)».
- (٥٦) أبو حيان ، ما ذكر (ج: ٢، ص: ١١٢).
- (٥٧) ورد في الكتاب «الأوسط».
- (٥٨) أبو حيان ، المقابسات ، (الثامنة والثلاثون ، ص: ٢٣١).
- (٥٩) في الأصل : التأثير.
- (٦٠) ما تقدم (المقابلة الثانية ، ص: ٦٤).
- (٦١) ما تقدم (المقابلة السادسة والثلاثون ، ص: ١٨٩-١٣٨).
- (٦٢) لسان الدين بن الخطيب ، روضة الصريف بالحلب الشريف، تحقيق: محمد الكتاني ، بيروت ، ١٩٧٠ ، (ج: ١، ص: ١٦٠-١٦١).
- (٦٣) أبو حيان ، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٢٨.
- (٦٤) في الأصل «أوه».
- (٦٥) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة التاسعة ، ص: ٨٩.
- (٦٦) أبو حيان ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٢٦، والإمتاع والمؤانسة ، الليلة التاسعة ، ص: ١٤٣-١٥٩.

(٦٧)

Bergé (M), Op.cit, p:245.

- (٦٨) أبو حيان ، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٢٨٤.
- (٦٩) أحمد بن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، بيروت.
- (٧٠) ما ذكر ، ص: ١٢٧.

(٧١)

Bergé (M), Op cit, p:318.

- (٧٢) أبو حيان ، الرسائل ، رسالة في العلوم ، ص: ٣٣٢-٣٣٣.
- (٧٣) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٣، ص: ٢٤٤).
- (٧٤) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٤، ص: ١٧).
- (٧٥) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٤، ص: ١٤٤)، وانظر أيضا (ج: ٤، ص: ٨٨)، (ج: ٥، ص: ٢١)، (ج: ٥، ص: ٩٨).
- (٧٦) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٥، ص: ٩٠).
- (٧٧) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٤، ص: ٤٨-٤٩).
- (٧٨) أبو حيان التوحيدى ، البصائر . (ج: ٥، ص: ١٩٣).
- (٧٩) أبو حيان ، المقابلة الرابعة والخمسون ، ص: ١٨٥.

- (٨٠) أبو حيان ، البصائر ، (ج: ٦، ص ١٠١).
- (٨١) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، الليلة التاسعة (ج: ١، ص ١٤٣ - ١٤٤).
- (٨٢) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، الليلة الرابعة والعشرون (ج: ٢، ص ١٠٧).
- (٨٣) ما تقدم.
- (٨٤) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الرابعة والخمسون ، ص ١٨٥.
- (٨٥) أبو حيان ، البصائر (ج: ٧، ص ١٩).
- (٨٦) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، الليلة الرابعة والعشرون (ج: ٢، ص ١٠٦).
- (٨٧) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الثانية ، ص ٦٥.
- (٨٨) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة ، (ج: ١، ص ٧٣).
- (٨٩) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الثالثة والخمسون ، ص ١٨٢.
- (٩٠) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الرابعة والستون ، ص ٢٢٠.
- (٩١) أبو حيان ، المقابسات ، المقابلة الخامسة والثلاثون ، ص ١٣٦.
- (٩٢) أبو حيان ، الإمتاع والمؤانسة (ج: ١، ص ٢١٤ - ٢١٥).
- (٩٣) - Clément Moisan, Qu'est-ce que l'Histoire Littéraire? P.U.F., Paris, 1987, pp: 175-176.
- Ludwig Von Bertalanffy, Theorie générale des Systèmes. Traduit par Jean Benoist Chabrol, Bordas, Paris, 1980, p p: 37 - 40.
- (٩٤) قمنا بهذا التحليل في كتابنا: التلقّي والتأويل (مقاربة نسقية) الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ١٦٠ - ١٦٦، وفي دراستنا لشعر أبي القاسم الشابي، ومن يرد أن
- ٢٤٦ (٩٥) مسكوبه، تهذيب الأخلاق، ص ١٢.
- (٩٦) ما تقدم، ص ٢٩ - ٣٠.
- (٩٧)
- (٩٨) أبو حيان، البصائر (ج: ٤، ص ١٧).
- (٩٩) هناك كتب أدبية ألقت إيان عنفوان الدول، مثل مؤلفات الجاحظ، والعقد وغيرها.
- George Gusdorf, Les Origines de l'herméneutique, Ed. Payot, Paris, 1988, pp: 40 - 48.
- Ibid.
- (١٠٠)
- (١٠١) Ibid. p: 42.
- (١٠٢)
- (١٠٣) لما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية خصوص، وخاصة مدرسة فرانكفورت الألمانية.
- (١٠٤) كثير من هذه المفاهيم متداول في العلوم المعرفية وفي الذكاء الاصطناعي، وما يهمنا أننا نحن في عصر بدأ يتكون فيه إبدال معرفي جديد.
- (١٠٥) يوظف بعض المهتمين بالمفاهيم العلمية في غير حذر مثلما فعل دريدا مع نظرية «القديم» Chaos، فالعلماء يستخرجون من «القديم» النظام، وهو في تفكيكه
- يزيد القديم سديما.
- Philippe G, Schyus, "Psychologie de Synthèse: Les Métaphores de L'esprit calculateur", in intelligence artificielle (ed) par Jean François le Ny, 1993, p. 316.



جدل الوافد والموروث

قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو
بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى
عند أبى حيان التوحيدي

حسن حنفى *

١ - مقدمة : فن المناظرة

المناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين ؛ من النظر إلى تحويل الأفكار إلى أشخاص ، والمعاني المجردة إلى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور ؛ فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية . والمعارك الثقافية هى فى حقيقتها مواقف حضارية ؛ ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة ؛ بين الفلسفة والأدب ، مثل أبى حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء .

وقد روى أبو حيان مناظرات عدة من هذا النوع ، أشهرها المناظرة بين المنطق والنحو ، بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى التى دونها مرتين : الأولى فى صيغة مقتضبة فى (المقابسات) والثانية فى صيغة مطولة فى (الإمتاع والمؤانسة) ^(١) . كما دون مناظرة بين الحساب والبلاغة أيهما

* قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

أنفع ، دون تجسيد لهما فى شخصيتين ، الحساب كأحد فروع العلم الرياضى - والبلاغة - أهم ما يميز الثقافة العربية ^(٢) . والمناظرة الثالثة بين النثر والشعر وأيهما أكثر أثرًا فى النفس ، وهو موضوع مثار فى (كتاب الشعر) آخر الكتب المنطقية ، ولكنه يدل أيضا على التمايز بين ثقافتين ، ثقافة النثر وثقافة الشعر ^(٣) . بل إن المناظرات تتم ليلا فى الحلم ، مثل المناظرة المنامية بين أبى سليمان وبين ابن العميد فى مسائل من السماع الطبيعى عن قسمة الموجودات إلى خفى الذات ، خفى الفعل (الله) وظاهر الذات ظاهر الفعل (الحرارة والبرودة) وخفى الذات ظاهر الفعل (الطبيعة) ^(٤) وظاهر الذات خفى الفعل (الكواكب) .

وتكشف المناظرة الأولى ، بوضوح ، بين المنطق والنحو ، عن حوار بين الوافد والموروث . وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين ، الدخيلة والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة ، بين ثقافة العجم وثقافة العرب ، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر ، أو بين المتقدمين والمتأخرين . وهو التقابل نفسه القائم حاليا فى ثقافتنا

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين : الأولى ، تجميع كل مواقف متى حول أولوية المنطق على النحو في رؤية متسقة ، وجمع كل مواقف السيرافى في أولوية النحو على المنطق في منظور واحد ، من أجل المقارنة بين موقفين كليين متجاورين أو متقابلين ، متعارضين أو متضادين . والثانية عرض كل من الموقفين في كل موضوع على حدة ؛ مثل اللفظ والمعنى ، النقل والعقل ، الاكتساب والطبع ... إلخ ، موضوعاً وراء الآخر ، حتى يظهر التناظر والتحاو واختلاف الآراء حول الموضوعات من أجل إبراز الطابع الحجاجي . الطريقة الأولى تبين أهمية الموقف الكلى من الموضوعات الجزئية ويتوارى الحجاج . والطريقة الثانية تبين أهمية الحجاج ويتوارى الموضوع والموقف الكلى . ويمكن الجمع بين الطريقتين بتجميع موضوعات عدة متشابهة ، ثم عرض الرأيين فيها عرضاً متسقاً مع بعض الاجتهادات المعاصرة التى تقوم على مقارنات داخل الحضارة الإسلامية ، وفى الذهن البيئة الثقافية المعاصرة والصلة بين اللغة والمنطق .

وتقع المناظرة فى الليلة الثامنة من ليالى أبى حيان فى (الإمتاع والمؤانسة) ، وهى أطول ليلة ثقافية . وقد بدأت بسؤال يهودى عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة ، تطويلاً وشكوكاً وربما غشا وسوء طباع ، إغراباً وحسداً ، معيشة وكسبا دون حب حقيقى للحكمة والعلم^(٥) . والسبب هو الإعجاب بالفلسفة والمنطق وإغراء الوافد بعيداً عن الموروث . فالسؤال من ممثل لثقافتين الدخيل والأصيل ؛ فقد كان النصارى نقلة العلم ، من الوافد إلى الموروث ، وكان اليهود أيضاً كذلك بصورة أقل من اليونان وبصورة أكثر من الحضارات الأخرى ، خاصة العبرانية والشرق القديم .

حجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، واليقين من الشك . فهو آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيم ، وصالح المعنى من فاسده ، كالميزان الذى يوزن به الفكر ، والمعيار الذى يقاس به الاستدلال .

المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية وأنصار الثقافة الإسلامية . فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً ، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً . كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً ، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً .

وبصرف النظر عن كيفية تدوين أبى حيان هذه المناظرة : هل خلال نصوص أو مذاكرات مدونة أو من الذاكرة واسترجاعها ؟ هل ما دونه أبى حيان يطابق الواقع أم أن به قدراً من الخيال والإبداع الأبدى ؟ هل كان أبى حيان شاهد عيان للمناظرة ، أو أن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت فى مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبى حيان وأعمل فيها خياله وإبداعه ؟ هل هذا التقابل الذى يصل إلى حد الصراع وقع بالفعل بين أبى بشر وأبى سعيد أم أن أبى حيان تخيله معبراً عن صراع فى ثقافة عصره ؟ فإذا كان التاريخ مجرد حامل لمحمول ، مثل لمثول ، وسيلة لغاية ، فما يهم هو البنية لا التاريخ ، والفكرة لا حاملها .

ولما كانت المناظرة حواراً بين طرفين وجدلاً بين خصمين ، فإن لكل طرف دفاعه عن موقفه وهجومه على الموقف الآخر . ومن ثم ، هناك أربعة أنواع من الحجج ، اثنان للمنطق واثنان للنحو ، على النحو الآتى :

أ- المنطق :

أ - دفاع المنطق عن نفسه ضد هجوم النحو عليه .

ب- هجوم المنطق على النحو .

ب- النحو :

أ - دفاع النحو عن نفسه ضد هجوم المنطق عليه .

ب- هجوم النحو على المنطق .

والحقيقة أن النحو هو الذى بدأ بالهجوم على المنطق ، فالموروث يدافع عن ثقافته ضد «غزو» الوافد له . فالتنحو هو البادئ بالهجوم والمنطق يتبع فى الدفاع . ولما كان الهجوم إحدى وسائل الدفاع ، فإن المنطق أيضاً وهو بصدد الدفاع يهاجم النحو ، ولكنه هجوم ضعيف . فالمعركة من خلال طريقة تدوينها غير متكافئة بين الخصمين ، النحو هو الأقوى والمنطق هو الأضعف .

والمسألة والجواب سنحا وطبيعة ، فكيف يأتي رجل واحد يرفع الخلاف وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقته وبعد منطقته؟

ويصعب على المنطقى أن يجد اسما لصناعته وآلته إلا أن يستعيره من العربية . كما يحتاج إلى اللغة ، قليلها للترجمة ، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة واكتساب الثقة وحسن الصنعة.

كما أن كل لغة لا تطابق غيرها من اللغات من جميع جهاتها ، يحدودها وأسمائها وأفعالها ، وحروفها وتأليفها ، وتقديمها وتأخيرها ، واستعارتها وتحقيقها ، وسعتها وحذفها ، ونفحها ونثرها ، وسجعها ووزنها . ومن ثم الترجمة المطابقة للأصل . عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ ، والضعف اللغوى . ومن ثم يحتاج المنطقى إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج إلى تعلم المنطق اليونانى . فالمعاني لا تكون يونانية ولا هندية ، فى حين إن اللغات تكون فارسية وعربية وتركىة . فإذا أمكن معرفة المعاني بالعقل - كما يقول المنطقى - لم تبق له إلا معرفة اللغة دون ازدياء العربية لصالح أرسطو^(٨) . ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان ومن ناحية لغتها ، ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب .

وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تعرف إلا بطريقتهم ونظريهم ، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء وجعلوها صناعة لهم . فاللغة خاصة بكل شعب ، والمنطق خاص بكل الشعوب . وقد لاحظ الشافعى من قبل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية ، وارتباط علم أصول الفقه ، وهو منطق العرب ، باللغة العربية . وهو ما دعاه إلى اكتشاف منطق جديد للعرب وضعه فى (الرسالة) .

وفى رأى أهل المنطق ، المنطق بحث فى الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة . والناس فى المعقولات سواء . والرياضيات واحدة عند جميع الأمم . وإذا كان قد بدأ باللغة اليونانية ، فإن الترجمة قد حققت الأغراض ، وأدت المعاني ، وأخلصت للحقائق . صحيح أن العلم لدى كل الأمم ، ولكن اليونان

وحجة النحو أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية . أما صلاح المعنى من فساد ، فيعرف بالعقل وليس بالمنطق . المنطق مجرد شكل وصياغة . إنما الحدس هو أداة المعرفة والتجربة المباشرة طريق إليها . وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق ، فالمعنى قصد ، والقصد شعورى وليس عقليا ، يعبر عنه فى كلام تعرف قواعده بالنحو .

ثم يتحول الحوار من العلم إلى العالم ، ومن الفكر إلى الشخص . المنطقى الفيلسوف لا يتطابق قوله مع عمله ، ولا نكره مع سلوكه ، ولا نظره مع فعله^(٩) . أما النحوى اللغوى ، فإنه صوفى يعرف كلام الله ، واللغة العربية لغة القرآن . يتفق قوله مع عمله ، ونظره مع فعله ، وفكره مع سلوكه . وكلاهما فى بيئة ثقافية تجعل مطابقة القول للعمل أساس الفتوى وشرط الاجتهاد .

٢- الصراع بين المنطق والنحو

فى رأى أهل النحو ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم ، فكيف يلزم الترك والهند والفارس والعرب ؟ وإذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، لزم معرفة اللغة . ومن ثم ، كانت الدعوة إلى تعلم المنطق دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية . ولما كان المنطقى لا يعرفها ، فهو - إذن - يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها . وقد انقرضت هذه اللغة منذ زمن طويل كما انقرض أهل يونان . ولم تبق إلا ترجمات سريانية ثم عربية وليست من اليونانية مباشرة^(١٠) . ألا توجد حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه ؟ أليس هذا خطأ ونعصبا وميلا مع الهوى ، مع أن العلم مبثوث فى العالم كله بين جميع الأمم ؟

ولم يضع المنطق اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده . ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجسم الفقير . وله مخالفون منهم ومن غيرهم . ولما كان الاختلاف فى الرأى والنظر والبحث

- من بين الأمم - أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العلم وباطنه وعن كل ما يتصل به . وبفضل عنايتهم ظهر العلم ، وانتشرت الصنائع . وواضح ضعف متى في الرد . فليس صحيحا أنه يكفى في الترجمة الاسم والفعل والحرف . فالترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية . وقد كان الخلاف بين المترجمين أحد أسباب الخلاف بين الحكماء وسوء فهم الحكمة ، كما لاحظ ابن رشد فيما بعد . تحتاج الترجمة كل البناء اللغوي المنطقي للفتين المترجم منها والمترجم إليها . كل ترجمة قراءة ، وكل قراءة تفسير .

وتستأنف المناظرة بين المنطق والنحو ، ونتقل من مستوى ارتباط المنطق باللغة إلى مستوى حاجة المنطق إلى اللغة ، في رأى النحو ، وحاجة اللغة إلى المنطق ، في رأى المنطقي .

فعند أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق . فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان . الكلام والمنطق واللغة واللفظ والإنصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والغرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب منطق العرب . النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية . والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة . ولا يمكن معرفة حرف الواو بمنطق أرسطو .

وعند أهل المنطق ، الخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى ، والمعنى أهم من اللفظ . اللفظ طبعمي والمعنى عقلي . لهذا ، كان اللفظ بائدا في الزمان ، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة . والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل ، والعقل إلهي . اللفظ طينى مادي والمعنى روحى سماوى . لذلك ، لا يحتاج المنطق إلى النحو في حين أن النحو في حاجة إلى المنطق . المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ . وتناول المنطق اللفظ بالمرض وإن تناول النحو معنى فبالعرض . والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى . عند المنطقي المنطق والنحو تخصصان متميزان ، المنطق للمعنى والنحو لللفظ . ولو سئل المنطقي عن النحو لما أفاد ، ولو سئل النحو عن المنطق لما عرف .

ويرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو . فإن النحو ينظر في علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة . وإذا لم يكن اللفظ متعلقا بالمعنى ، فإنه يكون خارج البحث ولا يرد إلى المنطق ولا إلى النحو ؛ إذ يكون مجرد حشو . ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها . لغة المنطق كالسبب والآلة والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور أقرب إلى المعنى والفهامة منها إلى اللغة والمنطق . والمنطقي لا يعرف المنطق ويخوض فيه ، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما . وقول المنطقي إن النحوى ينظر في اللفظ دون المعنى وإن المنطقي ينظر في المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء ؛ لأن المنطقي يجبل فكره في المعاني ويرتب ما يريد بالسانع والباطل والحدس والوهم . فإذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له ، فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشمل على مراده ، ويكون مطابقا لقصده ، يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظرا لحاجة كل منهما إلى الآخر^(٩) .

والحقيقة أن المنطق يتناول اللفظ ، وإلا ففيم كان مبحث الأسماء الخمسة في «المدخل» والأسماء المتواطئة والمترادفة في «المقولات» ؟ وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ ؟ وماذا عن منطق الألفاظ في علم الأصول من حيث هى وسيلة إلى اقتناص المعنى ؟ وماذا عن منطق اللغة ، ولغة المنطق حاليا ؟ والمعنى فى النهاية لا يظهر إلا من خلال اللفظ وإلا كان صمتا . وصحيح أنه لا يمكن معرفة الواو لغويا بمنطق أرسطو ، ولكنها كرابطة فى قضية موضوع للمنطق . وواضح أن السيرافى يضع مع لغة المنطق ، مثل المحمول (الموضوع - الرابطة والقضية .. إلخ) ، لغة الطبيعيات مثل (السبب والعلة والكون والفساد .. إلخ) ، فالمنطق أصبح رمزا للوافد كله . وقد يكون لنقد السيرافى للغة «المستوردة» ميزة أنه قد تكون نقطة إبداع ، نشأة المصطلح الفلسفى عند العرب .

كما حاول أبو بشر الدقاع عن المنطق من حجج السيرافى التى يدافع فيها عن اللغة . فإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى ، ولا يبالى إذا كان المعنى موافقا أو مخالفا ، فإن حاجته للمنطق تصبح ضرورية ، ولكنه يقع

فى ثنائيات حادة تدل على نزعتة المثالية ؛ مثل : منطق نحو ، معنى لفظ ، عقلى طبيعى ، باقى بائد ، إلهى أرضى ، ثابت متغير ... إلخ . وهل صحيح أن المعانى ثابتة والألفاظ متغيرة ؟ ألا تشغيب المعانى أيضا وتثبت الألفاظ من خلال علم الأصوات والمعانى الاشتقاقية والعرفية والاصطلاحية ؟

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى ثالث هو الفطرة والبداهة والعقل الطبيعى مما قد يفنى الإنسان عن المنطق دون النحو . فعند أهل النحو يفنى الطبع والفطرة والبديهة وعادة الناس فى الكلام عن المنطق . يتعلم الإنسان من اللغة أولا بالنشأة والوراثة ، بالطبيعة والاكتساب قبل المنطق الذى هو اجتهدا فى المعنى بالنظر والرأى . وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب (البرهان) كما يقول المنطقى ، فكيف استدلل الناس قبل ظهور علم المنطق ؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب (البرهان) فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته ، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه ؛ خاصة لو كان تخطيطا وزرقا ونهويلا ورعدا وبرقا ؛ كل المنطق ، أشكاله ، قضاياها ، وطرق استدلاله ، خرافات وترهات ، ومغالطات وشبكات . يفنى عن ذلك كله جودة العقل ، وحسن التمييز ، ولطف النظر ، ونقب الرأى ، ونور النفس ، بعون الله وفضله ، ومن منافع الله الهنية ، ومواهبه السنية ، يخص بها من يشاء من عباده . ويجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه ، ومعرفة وأقسامها ، ونكرة ومراتبها . ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل ؛ لأن المنطق على وجوه عدة منها اللغة واللسان ، فى حين إن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقدر اللفظ على المعنى ، فلا يفضل عنه ، وقدر المعنى على اللفظ ، فلا ينقص عنه .

ويستعمل السيرافى هنا حجة البراءة الأصلية ؛ أن العالم كان يفكر قبل المنطق ، من علم الأصول ، فقد كان بين النحاة والأصوليين وشائج قبرى . ثم جاء المنطق فى مرحلة بناء العلم ، بعد ممارسته بالفعل . كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عمليا قبل اكتشاف قوانينها نظريا ، وكان الناس يتكلمون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض ، ويغرد الطير دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع النحل .

ويشبه هذا النقد نقد ابن تيمية للمنطق بأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد .

والفطرة عند أبى حيان ، وتلك إضافته على الحوار ، ليست مجرد طبيعة بل هى مؤيدة من الله بالنور الفطرى وهو نور إلهى . ومن لم يشأ الله تأييده بالنور الإلهى والحدس الربانى ، فإنه يظل فاقد البصيرة عديم الرؤية . ويشعر أبو حيان بإمكان إقامة نموذج آخر للعلاقة بين المنطق والنحو ، وبالتالي بين الواقد والموروث ، تقوم على التكامل وليس على الصراع . فإذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظريا ، فإنه لا يمكن الاستغناء عن تطبيقاته . ومنطق الطبيعيات عند الكندى لا يهدم المنطق الصورى الخالص . بل لقد حول الكندى بعض قضاياها الطبيعية إلى اللغة والنحو . ومنطق الشرع منطقى إبداعى خالص لا يهدم المنطق الواقد بل ينبثق الواقد منه ، كما بين الفزائلى فى كتبه المخفية (محك النظر) و (معيار العلم) و (القسطاس المستقيم) وكما بين ابن حزم فى (التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه) .

ثم تنتقل المناظرة إلى مستوى رابع وأخير ، وهو أن اللغة منطق ، وأن المنطق لغة . فمركب اللفظ لا يجوز العقل البسيط . صحيح أن المعانى معقولة ولكنها نصيب فى ألفاظها . ولا توجد أية لغة أخرى قادرة عليه ، وتنصب حولها سورا لا يخرج منه شئ ولا يدخل إليه شئ ، خوفا من الاختلاط الجالب للفساد ، خلط الحق بالباطل والباطل بالحق . هذا النقاء قبل المنطق وبعده لا وجود له . ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ، ووقف على غور نظرهم وغوصهم فى استنباطهم ، وحسن تأويلهم وسعة تشقيهم للوجوه المحتملة والكنائيات المفيدة ، والجهات البعيدة والقرية لما احتاج إلى المنطق ولاستصغر نفسه . إن غاية المنطق ، وكل الواقد معه ، هو الإيهام واستدلال أهل البلد والشهويل بالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص ، واستحداث ألفاظ العلية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهويولية والعمودية والأيسية والليسية ... إلخ : ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى أشكال القضايا ورموزها ، مسرة بطريق الخلف ومرة بطريق الاختصاص (١٠) .

٣- التكامل بين المنطق والنحو

إذا كانت صيغة المناظرة في (الإمتاع والمؤانسة) التي يبدو فيها أبو حيان راوياً - عن الصراع والتعارض بين المنطق والنحو ، فإن صيغة المناظرة في (المقايسات) - التي يبدو فيها أبو حيان مفكراً - تكشف عن التكامل بين المنطق والنحو ، وضم ثنائيات «الصراع» في ثنائيات التكامل مما يدل على عقلية جديدة . وموقف حضارى يتجاوز الصراع بين الوافد والموروث في نظرة كلية شاملة على النحو الآتى :

١- لما كان النحو منطق اليونان وكان المنطق نحو العرب ، فالمنطق نحو عقلى ، والنحو منطق عربى . المنطق لغة الفكر ، والنحو منطق اللغة . فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهرى يعبر فقط عن خصائص الشعوب ، اليونان والعرب ، ولكنهما وظيفياً يؤديان المهمة نفسها ، الضبط والإحكام ، والتقنين والتفعيد . ويمكن أن يقال - بالمثل - إن العروض منطق الشعر وإن أصول الفقه منطق الفقه .

٢- المنطق للنفوس والنحو للعرب . فالمنطق عام للناس جميعاً ، للنفوس بعد نقله من مستوى العقل إلى مستوى النفس ، ومن الصورى إلى الشمورى كما فعل كل الحكماء . فالمنطق يشارك فيه الناس جميعاً . أما النحو ، فخاصية للعرب وليس لليونان أو الفرس أو الترك . وهى خاصية مازالت أقرب إلى التعارض منها إلى التكامل . ولا يقال إن لكل شعب نحواً ؛ لأن النحو خاصية العرب ولكل شعب لغة وقواعد . ولا يقال إن للعرب منطقاً ، فالنحو هو منطق العرب .

٣- تعتمد شهادة المنطق على العقل ، وتعتمد شهادة النحو على العرف ، فالمنطق لا شأن له بالواقع والتاريخ وعادات الناس والاستعمال ؛ هو مجرد قواعد معيارية تعصم الذهن من الخطأ . فى حين إن النحو للاستعمال ، يدور فى الأسواق ، ويتحكم فيه العرف . فى المنطق لا توجد استثناءات للقاعدة وإلا انكسرت ، وفى النحو الاستثناء قاعدة . خطأ المنطقى يتم تصحيحه ، وخطأ البدوى يصبح قاعدة ، وحالة سابقة ، وقد يقاس عليها . كذلك كان دليل المنطق عقلياً ، ودليل النحو سمعياً . المنطق يعتمد على العقل الخالص ، والنحو على النقل . وهذه خاصة أقرب إلى

الاختلاف منها إلى التكامل ، إلا إذا كان المقصود فى اللاشعور الثقافى الجمعى ، الجمع بين العقل والنقل .

٤- المنطق عقلى ، والنحو طباعى . المنطق من عمل العقل وصنعه ، وتقنين طرق الفكر وأوجه الاستدلال . ففيه نوع من الكلفة والصنعة . فى حين أن النحو طباعى ، بأتى بالسليقة وجرس الكلام . لذلك ، كان الخطأ فى المنطق تناقضاً فى شكل الفكر والخطأ فى النحو لحناً ؛ أى خروجاً على الطبع . المنطق آلة أو صناعة والنحو طبيعة وشعر . وفى الوقت الذى يتحول فيه المنطق إلى طبيعة يصبح بداهة عقلية وبراءة أصلية . وعندما يتحول النحو إلى آلة وصنعة ، يصبح منطقاً شكلياً للغة الفصحى ، وليس للغة الكلام اليومية .

٥- لما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع ، وكان الطبع أقرب إلينا من العقل ، وكانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق ، وكان النحو أول مباحث الإنسان فى حين أن المنطق آخر مطالبه . ينشأ الإنسان أولاً متكلماً ثم بعد ذلك مفكراً . فالصوت يسبق الصورة ، كما أن الصورة تسبق التصور والتصور يسبق الحد ، والحد يسبق البرهان ^(١١) . يستعير المنطق من النحو أكثر ويستعير النحو من المنطق أقل ؛ فالمنطق لغة أكثر من كون اللغة منطقاً .

٦- المنطق عام للنهم والنحو خاص للوصف . المنطق يعيش على ذاته ، ويفهم ما يعطى إليه من خلال ذاته أو من خلال الحس ، مجرد مدركات . فى حين أن النحو يصف عالماً خارجياً وليس مجرد تعبير . بل إن التعبير تعبير عن شئ . المنطق أداة الفكر واللغة أداة العلم . إفهام المنطق جيد للخاصة وروئى للعامة ، وإفهام النحو جيد للخاصة . المنطق مبسوط ، والنحو مقصور . المنطق على الاتساع والنحو على التضييق .

٧- المنطق أساساً معنى وإن جاز الإخلال بالألفاظ وهى كالأعراض . والنحو أساساً لفظ ، ولا يجوز الإخلال بالمعنى وهى كالحقائق والجواهر . يقوم المنطق بترتيب المعانى ، والنحو بترتيب الألفاظ . يزن المنطق بالعقل ، ويكيل النحو باللفظ . المنطق تحقيق للمعنى بالعقل ، والنحو تحقيق له باللفظ . لا يزول المعنى فى حين يزول اللفظ . فالمعنى هو الثابت واللفظ هو المتغير ؛ ولا ثبات دون تغير ، ولا تغير دون ثبات . كما أنه لا إله دون عالم ولا عالم دون إله .

٨- المنطق يدخل النحو محققاً له ، والنحو يدخل المنطق مرتباً له . فالمنطق تصديق نحوى ، والنحو تنظيم منطقي . وفى المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى عن العقل ، وفى النحو يفهم الغرض إذا عرى عن النحو ، فالمنطق مشروط والنحو غير مشروط .

٩- ونتيجة لهذه الأوجه من التكامل أحياناً والتضاد أحياناً ، يمكن القول إن بالنحو بعض المنطق ، وبالمنطق بعض النحو ، وكلاهما علم شامل . المنطق شامل ، حق وباطل للاعتقاد ، وخير وشر للفعل ، وصدق وكذب للقول ، وحسن وقبح للعقل ، وهى مصادر الطاقة فى الشعور : الإيمان والفكر والعمل والقول^(١٢) . والنحو شامل ، لفظ ومعنى ، طبيعة واكتساب ، قاعدة وعرف ، عقل ونقل ، كما هو الحال فى الفكر الغربى المعاصر ، وأولوية علم اللسان على باقى العلوم الإنسانية .

١٠- يمكن الاستعانة بالمنطق بوصفه علماً من علوم الوسائل على تحقيق علوم الغايات ؛ مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى ، ثم يأتى التفصيل بعد ذلك . والنحو أيضاً ضرورى لإنقان العلم الإلهى ، وكلما كان الإعراب صحيحاً لنصوص الوحي ، كان الفهم للعلم الإلهى أكمل . فالمنطق والنحو كلاهما له غاية مشتركة هى العلم الإلهى . كلاهما آلة لإثبات صحة الوحي . وهنا ، يبدو أبو حيان موجهها (الإمتاع والمؤانسة) ؛ حيث يبدو فيها الصراع بين المنطق والنحو ، و (المقاييسات) التى يبدو فيها التكامل بين المنطق والنحو ، نحو (الإشارات الإلهية) ؛ الغاية القصوى للمنطق والنحو^(١٣) .

٤- خاتمة : حياد أم تحامل ؟

والآن ، إلى أى حد تعمد هذه المناظرة بين المنطق والنحو - كما وقعت بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى أو كما رواها أبو حيان التوحيدي - مناظرة محايدة تقوم على المقارنة المادلة بين علمين ، أم أنها تكشف عن نوع من التحامل من النحو على المنطق ، وضعف رد المنطق ، مما يكشف عن قوة هجوم الموروث على الوافد ، وضعف دفاع الوافد عن نفسه ضد هجوم الموروث :

١- إن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناء على طلب الموروث وتأييد نفسه . لم يعد إجباراً وقهراً عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد ، بل أتى بناء على طلب الموروث بعد تأسيس «ديوان الحكمة» ، وقد كان نصارى العرب مزدوجى الثقافة واللسان ، ولكن كان ولاؤهم للثقافة العربية واللسان العربى . وتم النقل والحضارة الإسلامية فى مرحلة انتصار ، ومن موضع قوة ، وبدافع السعى إلى تعرف ثقافات الشعوب المغلوبة من أجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث ، وليس فى مرحلة هزيمة ومن موضع ضعف بدافع التغريب ، كما هو واقع حالياً ، ووضع الوافد ضمن علوم الوسائل والموروث ضمن علوم الغايات ، فلا وسيلة بلاغية ، ولا غاية بلا وسيلة^(١٤) .

٢- واضح ، منذ البداية ، تحامل النحو على المنطق وظلم النحو للمنطق ؛ فى النحو يتكلم من يتكلم من موضع قوة فهو يمثل الموروث ، صاحب الدار ، المدافع عن الأصالة . والمنطق يمثل الوافد الدخيل الأجنبى الذى يهدف إلى التغريب أو التفريق - نسبة إلى الإغريق . وقد جعل هذا الوضع النحو مهاجماً والمنطق مدافعاً . والهجوم عادة أقوى من الدفاع ، والدفاع أضعف من الهجوم . والأصيل مبدئياً أكثر شرعية من الدخيل . النحو يهاجم بقوة والمنطق يدافع على استحياء . والمنطق ينقد برقة والنحو يتلغ النقد ويرده ضد النحو .

٣- يبدو النحو سلفى النزعة ، رافضى الاتجاه ، مثلاً لمدرسة بعينها هى مدرسة البغداديين . وماذا عن مدرسة البصريين فى النحو والكلام ؟ ألم نستعمل المنطق والنحو واعتبرت النحو علماً منطقياً استدلالياً يقوم على العقل أكثر مما يقوم على النقل ، ويعتمد على القياس أكثر مما يعتمد على الشاهد ؟ وماذا عن محاولة المناظرة شرح المنطق وتلخيصه واستبدال الشواهد العربية بالشواهد اليونانية ، وإعادة بنائه من المستوى الصورى المجرد إلى المستوى الحسى اللغوى ، ومن مستوى العقل إلى مستوى الشعور ؟

يبدو أن كل مناظرة هى حجاج ، تعرف الحق مسبقاً ، الحق فى طرف والباطل فى طرف آخر ، وتصبح أقرب إلى

الهوامش :

- (١) أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، تحقيق حسن السديى ، القاهرة ١٩٢٩ ص ١٦٩ - ١٧٢ الإمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين ، مكتبة الحياة ، بيروت ص ١٦٩-١٧٢ (د . ت . ص ١٠٤ - ١٤٣ المناظرة نفسها ص ١٠٨ - ١٢٨ .
- (٢) الإمتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٩٦ - ٩٨ .
- (٣) المقابسات ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، ص ١١٣ ، وأيضاً فى أجزاء متفرقة من الإمتاع والمؤانسة .
- (٤) المقابسات ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٥) السائل هو وهب بن يحيى الرقى . أبو سعيد السيرافى (ت ٣٦٨ هـ) - أبو بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨) . وقد وقعت المناظرة حوالى ٣٢٦ هـ ، وكان الفارابى حياً (ت ٣٣٩) وهو أستاذ أبى بشر ، ولم يذكر فى المناظرة وقد كان يمثل منطق اليونان ناقلاً إياه على مستوى النحو . لذلك لا يمثل الصراع بين المنطق والنحو بقدر ما يمثل التكامل بينهما .
- (٦) يقال إن متى كان سكيرا وابن سينا كان ابن دنيا ورجل حظء فى حين إن أبا سعيد كان متصوفاً .
- (٧) وذلك مثل ترجمات أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو عن الفرنسية وليس عن اليونانية مباشرة ، مجرد نقل للوافد دون تمثيل ، فلم تحدث أمراً إلا الخاصة .
- (٨) الإمتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٨٠ ، ص ١١١ ، ص ١١٦ .
- (٩) المصدر السابق ص ١١٣ - ١١٦ ص ١١٩ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .
- (١٠) المصدر السابق ص ١٢٣ ، ص ١٣١ .
- (١١) انظر بحثنا : «الشيء نصير هو أم صورة ؟ إبداع ، العدد الثانى عشر ، ديسمبر ١٩٩١ .
- (١٢) انظر كتابنا من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الخامس ، الإيمان والعمل - الإمامة ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٠ - ١٤ .
- (١٣) المقابسات ، ص ١٦٩ - ١٧٢ .
- (١٤) انظر بحثنا : علوم الوسائل وعلوم الغايات ، العلاقات المصرية المغربية ، الندوة الثانية - القاهرة ، يناير ١٩٩٠ ، وزارة الثقافة ١٩٩٢ ، ص ٢٧٠ - ٢٨٣ .

المكتبة العامة
بنياودايرنا الإسلامية



مدخل لقراءة

رسالة السقيفة

لأبي حيان التوحيدي

سالم يفوت *

مقدمة

وميزها. من هنا، يمكن الكلام عن مقاصد وأغراض معينة كان التوحيدي يريد لرسالته، (رسالة السقيفة)، تأديتها. فما تلك المقاصد والأغراض؟

«مدرسة بغداد» ونخبها المثقفة

يعتبر القرن الرابع الهجري قرن رقى الحياة العقلية والثقافية والعلمية في الحضارة الإسلامية. إنه «عصر النهضة في الإسلام» على حد تعبير المستشرق الكبير آدم متز A. Metz^(١)، وهو عصر ظهور وتبلور الحركات الفكرية وتنوع الثقافات وتلاقحها.

ولعل أهم ما يميز هذا العصر هو أن الثقافة اليونانية أضحت عنصرا مكونا لثقافته؛ ذلك أن نخبة مثقفة تتكون أساسا من المشتغلين بالفلسفة أو الأدب أو بهما معا، مواصلة بذلك تقليدا تكرر في جانب كبير منه مع قرار تأسيس «بيت الحكمة» على يد المأمون العباسي (المشوفى سنة ٢١٨هـ)، الذي اقترن اسمه بنهضة ثقافية عالية كان من أبهى صورها رعاية حركة الترجمة واستجلاب المخطوطات الفلسفية اليونانية التي احتلت الساحة مبلورة الاستراتيجية الثقافية ذاتها التي ألهمت القرار.

تعتبر (رسالة السقيفة)، على قصرها، من أهم كتابات أبي حيان التوحيدي (٣١٠ - ٤١٤هـ)، من حيث إنها تعكس موقفه السياسي، ويوصفها أيضا امرأة صقيلة ينعكس عليها العصر بصراعاته السياسية، خصوصا بين الشيعة والسنة في عهد بني بويه. غير أن حوادث العصر لم تكن وحدها التي حددت موقفه. التوحيدي من مسألة الإمامة والخلافة، بل ثمة عوامل أخرى انضافت إليها يمكن ردها إلى عاملين اثنين: عامل له صلة بالأصول التاريخية والإيديولوجية لتكوين نخبة مثقفة كان ينتمى إليها، وردت أسماء العديد من أقطابها في (الإمتاع والمؤانسة) و(المقاسبات)؛ وعامل له علاقة بتجربته الشخصية التي تمثلت في عداوته للوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد، وهما من أكابر الشيعة في زمانهما. لكن ما تجدر الإشارة إليه، مع ذلك، هو أن التشيع طبع الحركة الفكرية والثقافية في القرن الرابع الهجري

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط.

الخليفتين، الواصل ثم المتوكل، بحركة الترجمة؛ فبدأ بيت الحكمة يتحول بالتدريج إلى مؤسسة، المبادرة فيها للنقلة أنفسهم ولرغباتهم الشخصية.

وبذلك، استمرت روح «بيت الحكمة» - حتى بعدما تخلى الخلفاء عن رعايته - مع ثلة من النقلة والمشتغلين بالمنطق والفلسفة والحكمة، شكلوا تقليدا ثقافيا عرف باسم «مدرسة بغداد» أو «مدرسة أبي سليمان السجستاني المنطقي»، وهي مدرسة اهتمت أساسا بالمنطق وشرح كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة، مع الميل إلى تأويل الفلسفة تأويلا إسكندرانيا أفلوطينيا على شاكلة الكندي والفارابي. فعلى امتداد القرنين الثالث والرابع الهجري، لمع في ميدان النقل والترجمة نقلة مشهورون؛ أمثال حنين بن إسحاق (١٩٤ - ٢٦٠هـ)، ويعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٢ - ٢٥٢هـ) وثابت بن قرة الحراني (٢٢١ - ٢٨٨هـ)، وعمر بن الفرخان الطبري، وإسحاق بن حنين بن إسحاق (المتوفى سنة ٢٩٨هـ)، وحبش بن الحسن الأعسم (المتوفى في العقد الثامن من القرن الثالث الهجري)، وقسطا بن لوقا (المتوفى سنة ٣٠٠هـ).

ومن أشهر النقلة الذين عاصرهم التوحيدي: يحيى بن عدى (٢٨٢ - ٣٦٤هـ) الذي درس على أبي بشر متى بن يونس وعلى الفارابي (٤)، وأعطى مؤلفات أرسطو حصّة الأسد في ترجماته العديدة إلى العربية. وفي هذا المجال، يمكن اعتباره أحد النقلة المشاهير الذين أعطوا الأولوية في ترجماتهم للمؤلفات المنطقيّة؛ فهو الذي نقل كتاب (البوطيقا) من السريانية إلى العربية، بعد أن كان إسحق بن حنين قد نقله من اليونانية إلى السريانية. وللتوحيدي رأى خاص فيه يقول:

«وأما يحيى بن عدى، فإنه كان شيخا لبن العريكة، فروقه، مشوه الترجمة ردئ العبارة، لكنه كان مترفقا متلطفا في تخرجه المسائل المختلفة» (٥).

- أبو بشرى متى بن يونس (المتوفى سنة ٣٢٨هـ)؛ وهو أحد النقلة من السريانية إلى العربية؛ ترجم كتاب (في الشعر) لأرسطو؛ وهو صاحب المناظرة الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي في مجلس الوزير ابن الفرات ببغداد سنة ٣٢٠هـ (٦).

وهو قرار لا يمكن إرجاع أمر اتخاذه إلى اعتبارات شخصية ذاتية تعود إلى الحلم الشهير الذي رآه في منامه واستجابة له مثلما اعتقد الكثيرون (٢)، بل لابد من الكشف عن أسبابه ومبرراته الموضوعية التي لها صلة بالخيار الإيديولوجي للدولة العباسية في نهاية القرن الثاني للهجرة ومطلع الثالث. وتتمثل في محاولة المأمون العباسي، كمن يتحصن من الحركات الشيعية المعارضة، تحصيل الإسلام (= الدولة) بالعقل:

«فكأنما الإسلام الرسمي قد تخالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص. من هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستنير إلى العلم وحبّه له. لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب. فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضا» (٣).

كما جعل المأمون من الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية مناصرة للعقل ودفاعاً عن استعماله في السمع، «وإن وقع تضاد بين العقل والسمع فالغلبة للعقل»، على حد تعبير المعتزلة.

وقد تواصلت هذه السياسة الثقافية في عهد المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ)، وإن كان في الحقيقة أقل عناية بالعلم والعلماء وأكثر انصرافاً عن حركة الترجمة، بل لارابطة بينه وبين ما أنجز في عهده من ترجمات. وقد انعدم اهتمام

- ويعتبر قسطا بن لوقا، الآنف الذكر، أحد النقلة المنتقنين اللغة اليونانية. ترجم مؤلفات عدة لأرسطو، من بينها: (فى السماء والآثار العلوية) ومقالات أربع من كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطو.

- ومن أشهر النقلة فى القرن الرابع الهجرى، عيسى بن إسحق بن زرة (٣٣١ - ٣٩٨ هـ)، كان عالما بالمنطق وبتصانيف أرسطو. وبهذا الصدد يذكر التوحيدى:

«وأما ابن زرة، فهو حسن الترجمة صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية...»^(٧).

كما يقول عنه ابن النديم: «أبو على عيسى بن إسحق بن زرة، أحد المتقدمين فى المنطق وعلوم الفلسفة والنقلة المجودين»^(٨). ويذكر بعض المصادر أن له رسالة فى أن «علم الحكمة أقوى الدواعى إلى متابعة الشرائع»^(٩).

تلك بعض الأسماء اللامعة فى سماء ثقافة القرن الرابع ببغداد. ولعل من الأمور التى تستوجب الإشارة أن جلهم نصارى يتقنون السريانية، والعربية واليونانية أحيانا. توزعت اهتماماتهم بين الفلسفة والمنطق من جهة، والطب من جهة أخرى. وهى الميادين التى أظهر تطور المجتمع الإسلامى، منذ القرن الثانى الهجرى، حاجة ماسة إليها وهى وسائر العلوم القديمة الأخرى التى فيها يختلط الإيديولوجى بالمنفعى اليومى، مثلما أظهر الحاجة إلى مذاهب كلامية معينة سخرت لأغراض تستجيب لاختيارات الخلفاء السياسية - الدينية، إلى أن توج الأمر فى مطلع القرن الخامس الهجرى، وبالضبط فى سنة ٤٠٨ هـ، بصدر «بيان اعتقاد الخليفة القادر» ضد الاعتزال، فى محاولة للقضاء على النزاعات الكلامية المذهبية، ولتحصين الدولة من «خطورتها». غير أنه، وفى خضم كل ذلك، ظلت الحركة الفكرية الكلامية متمثلة بطبعتها التسامح أحيانا والصراع الدموى أحيانا أخرى. فعلى سبيل المثال، كان القاضى عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥ هـ) شيخ الاعتزال وعالمه ورئيسه دون منازع، ومع ذلك، أحسن إليه الوزير صاحب بن عباد، وهو شيعى رافض، وقدمه وولاه القضاء، وظل ملازما له على هذا الحال إلى أن توفى صاحب^(١٠)؛

وإن كانت ثمة أسباب وراء ذلك لها صلة ببعض الجوانب المذهبية، سنثيرها لاحقا.

ويمكن القول إن الاعتزال، بوصفه أكثر المذاهب الكلامية دفاعا عن العقل، راج أكثر فى أوساط الفئة المثقفة المنفتحة على العلوم العقلية. فالتوحيدى - إلى جانب كونه تلميذا لأبى سليمان السجستاني المنطقى^(١١) ولأبى زكريا يحيى بن عدى^(١٢)، أستاذ أبى سليمان المنطقى وأبى بشر متى بن يونس والفارابى - كان تلميذا لأبى سعيد السيرافى المعتزلى (٢٨٤ - ٣٦٨ هـ) ولعلى بن عيسى الرامنى المعتزلى (٢٧٦ - ٣٨٤ هـ)^(١٣).

وما يكرس كون قاعات أبى حيان الكلامية اعتزالية، حديثه عن علم الكلام فى (رسالة العلوم)؛ حيث يؤكد أن «لم الكلام» يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقصيح، والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجوير، والافتقار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير»^(١٤)، وحيث يؤكد أيضا أن البحث فى قضايا علم الكلام والفلسفة، كقدم العالم، وحدوثه، وأزليته، وانقراضه، أساسها العقل.

ورغم اقتضاب «الرسالة» وإيجازها، مما يجعلها لا تنخرط فى التقليد الشائع فى الثقافة العربية حول تصانيف العلوم ومراتبها، فإن حديث أبى حيان فيها عن علم الكلام كان دالا، على قلته، على حقيقة موقفه الكلامى. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنه فى اعتزاله كان أميل إلى طريقة أبى سعيد السيرافى. فهو صوفى كذلك، إلى حد أن العديد من اندارسين، وعلى رأسهم لوى ماسينيون، L. Massignon، يعتقدون أن التوحيدى تلقى أسرار التصوف فى سن مبكرة على يد أستاذه أبى سعيد السيرافى؛ فصار منذ ذلك الوقت شيخا من مشايخ الصوفية. وكتابه (الإشارات الإلهية) أحسن شاهد على ذلك^(١٥).

الاعتزال ومسألة الإمامة والسياسة

لكن السؤال الذى نود طرحه هو: ما علاقة موقفه الكلامى بموقفه السياسى الوارد فى (رسالة السقيفة)، الذى هو موقف معاد للتشيع، أو بالأحرى لفرقة منه هم الروافض؟

المنصور. ويتبين من بعض المصادر مثل (أنساب الأشراف) و(فضل الاعتزال)، وغيرهما، أن المعتزلة مارسوا تأثيراً قوياً على خلفاء بنى العباس (٢٠)؛ فشمامة بن أشرس (ت. ٢١٣هـ) كان أكثر تأثيراً فى فكر المأمون وسياسته، كما كانت علاقته بالخليفة المهدى وثيقة وحميمية (٢١). لقد كان أحد سمار المأمون وجلسائه، حسب ابن النديم والجاحظ، إلى حد أن الأول اعتبره مشاوراً له (٢٢).

وقد سار أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ) على النهج ذاته؛ إذ اتصل بالمأمون ولازمه، وكان لا يخفى تفضيله لعلى على عثمان (٢٣).

أما بشر بن المعتمد، فقد كان أحد الشهود الذين أثبتوا بخط أيديهم أسماءهم فى عقد التولية الذى كتبه المأمون لعلى بن موسى الرضا.

ويمكن الإدلاء بالملاحظات نفسها فيما يخص أبا يعقوب الشامام (ت. ٢٣٣هـ) الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة فى البصرة أثناء خلافة المعتصم؛ فقد كان من أنصار التعاون مع الدولة العباسية.

وإذا كنا قد التمسنا، آنفاً، تفسير هذا الأمر باعتبارات سياسية ظرفية محضة، تتمثل فى معارضة الدولة الأموية، فإن ثمة اعتبارات أخرى لها صلة بالجانب المذهبى للمعتزلة، وتتعلق بموقفهم من الإجماع والإمامة والخلافة؛ وهو موقف تردد بين الرفض لحجية الإجماع - مما يجعل بعض رؤوس الاعتزال أقرب إلى قول الشيعة بأنه لا ينمقد إلا على ما يفتيه الإمام المعصوم، ويتهمون بالتشيع دون مشاركة أهله ومشاطرتهم فى الاعتقاد (٢٤) - وبين قبولها والقول بجواز إمامة الشيخين؛ أبرز بكر وعمر. ويمكن القول إن هذا التأرجح الذى طبع الموقف الاعتزالى هو السياق الحقيقى لـ(رسالة السقيفة) التى يتبنى فيها أبو حيان التوحيدى موقفاً واضحاً وصريحاً من المسألة.

فى سياق الرسالة

تعتبر (رسالة السقيفة) من روائع النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، تفتن القارئ بروعتها الإنشائية وأسلوبها البلاغى؛ فضلاً عن الكيفية التى سبقت بها أفكارها

تاريخياً، نشأ الاعتزال بالبصرة التى كانت، إلى جانب المدينة، مركزاً للمعارضة ضد الدولة الأموية وللتنديد بإيديولوجية «الجبر» الأموية. لقد لاقى «القدريون الأوائل» مضايقة انتهت بالقتل غالباً، من طرف ولاية الأمويين. وسوف ينجح واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١هـ) - بعد أن غرق من معين مدرسة المدينة الموالية لآل البيت ومدرسة البصرة التى كان على رأسها الحسن البصرى، زعيم القدرين - فى أن يؤسس بمعية عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٤هـ) المذهب الكلامى المعروف بمذهب المعتزلة (١٦). وما نود هنا إبرازه هو أن الاعتزال لم ينشأ، تاريخياً، بعيداً عن التربة التى نشأ عليها التشيع، وهى حقيقة تكرست مع انصهار المذهبين معا فى المذهب الريدى.

لا تأخذنا الدهشة، إذن، إذا وجدنا ابن المرتضى، (صاحب المنية والأمل)، فى تقسيمه لطبقات المعتزلة، يدرج الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وذرية على إلى جانب القدريه الأوائل والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وباقي رموز الاعتزال (١٧).

إن واصل بن عطاء كان غير راض عن بنى أمية الذين قضى واصل فى آخر أيامهم، وقد كان حقاً يحلم بنظام جديد. والأرجح أن آمال واصل كانت معلقة بأصدقائه المقربين إليه من الشخصيات العلوية المعتدلة، كزيد بن على وأولاده وعبدالله بن الحسن المحض الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة قوية (١٨). بل يذهب أبو الفرج الأصفهاني إلى القول بأن واصل بن عطاء:

«قد نصر هو وعمرو بن عبيد، محمد بن عبدالله ابن الحسن حين دعا إلى نفسه بعقب قتل الوليد ابن يزيد فى جمادى الآخرة من سنة ١٢٦هـ ووقوع الفتنة» (١٩).

ويبدو أن المعتزلة الذين وقفوا إلى جانب محمد بن عبدالله بن الحسن، قد ظلوا على موقفهم حتى بعد وفاة واصل بن عطاء عام ١٣١هـ وقيام دولة بنى العباس. فعمر بن عبيد (٨٠ - ١٤٤هـ) كان أدخل فى الحركة العباسية وبدايات دولتها من واصل؛ إذ كان صديقاً لأبى جعفر

وتسلسلت بها حججها. ويتبين من مظهرها أنه أخذها رواية عن أستاذه القاضي أبي حامد المرورودي (المتوفى سنة ٣٦٢هـ)، الذي على يده تلقى علوم الشريعة. وقد كان أبو حيان التوحيدي معجبا به أشد الإعجاب؛ لسعة اطلاعه وغزارة علمه وتبحره في أصول الدين والشريعة وفروعها وأصول الفقه، كما كان كثير الملازمة له؛ ينقل عنه ويروي أخباره ويحذو حذوه؛ حتى قال ابن أبي الحديد:

«يسند إلى القاضي أبي حامد كل ما يريد أن يقوله من تلقاء نفسه إذا كان كارها أن ينسب إليه» (٢٥).

ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن رواية السقيفة، التي نسبها أبو حيان إلى أبي حامد، إنما كانت من تأليفه، هو، ولكنه أسندنا إلى المرورودي جريا على عادته في كتاب (البصائر والذخائر).

مطلع (الرسالة) عتاب من أبي بكر الصديق لعلي بن أبي طالب، لما لاحظته بعدما استقامت الخلافة له من تلكؤ في مبايعته، وكلام خفي وعدم رضا عما تمخض عنه اجتماع السقيفة. ثم تعقب ذلك دعوة لعلي بن أبي طالب إلى ترك المبالغة في حبس نفسه بالبيت، وترك المبالغة في العبوس وفي عدم البشاشة. ولا يتردد أبو بكر في تأكيد، على لسان الرسول، أن أمر الخلافة تكليف وليس تشريفا؛ فالخلافة لمن قيل له: هي لك، لا لمن يقول هي لي؛ هي لمن تقاد إليه لا لمن يتطلع إليها. كما لا يتردد في الكشف لعلي عن أسرار تتعلق بمشاورة النبي له (لأبي بكر) في أمر زواج فاطمة؛ فقد كان النبي قد ذكر لأبي بكر، بهذا الخصوص، فتباناً من قرش.. لكن أبا بكر أفتى على الرسول بتزويجها (فاطمة) لعلي، رغم أن الرسول كان متحفظاً من علي «لحدائنة سنة وميعة شبابه». ويخلص أبو بكر من ذلك إلى أن مكانة علي في قلب النبي لاتعلو على مكانة غيره فيه. ويدعوه، في حال ارتياحه من أهلية أبي بكر لها، إلى تحكيم رأى الأنصار والمهاجرين والالتزام بالرأى الذي يرونه.

وبعدما انتهى أبو بكر من كلامه الموجه إلى رسوله إلى علي، أبي عبيدة الجراح - وهم هذا الأخير بالنهوض - طلب

منه عمر بن الخطاب، الذي كان بصحبة أبي بكر، أن ينتظر بالباب ليحمله رسالة تكميلية يضيف فيها إلى ما قاله أبو بكر أن ما من أحد من الصحابة إلا وله مقام معلوم وما سكوتهم ورضاهم بخلافة أبي بكر إلا عن اقتناع. فلو كان أبو بكر وثب على الخلافة لما سكتوا. ويرى عمر في ادعاء علي أحقيته في الخلافة كأننا، في الإسلام، أصبحنا «في كسروية كسرى وقبصرية قيصر»؛ فتلك أم كفر يحاربهم الإسلام ولا يتخلق بأخلاقهم، يدافع عمر كذلك عن أن أبا بكر له مكانة متميزة في قلب النبي تجعله أكثر قرباً من النبي من كل قرابة دموية، فالقرب قرب الروح والنفس، والقرابة قرابة لحم ودم. لذا، يوصيه بلزوم الجماعة. وحينما انتهى أبو عبيدة الجراح من سرد رسالته، بادره علي إلى تأكيد أن قعوده في بيته لم يكن بقصد الخلافة بل حزناً على فراق النبي وفقده، معبراً عن رغبته في الذهاب إلى بيت الخليفة أبي بكر لبايعته. لكنه يقول كل ذلك بأسى وحسرة تدلان على عدم رضاه عن نتيجة اجتماع السقيفة:

«فلا مرحبا بما ساء أحدا من المسلمين، وفي النفس حاجات لولا سابق قول وسالف عهد لشفيت غيظي (...) لكنني ملجم إلا أن ألقى ربي وعنده أحتسب ما نزل بي، وأنا غاد إلى جماعتكم، ومبايع لصاحبكم، وصابر على ما ساءني وسركم» (٢٦).

وبعدما قدم على بيعته للخليفة وهم بالذهاب، شيعه عمر بن الخطاب إلى الباب، منتهزا الفرصة للرد على المبررات التي قدمها على لتفسير تأخره ونقاعسه عن مبايعة أبي بكر. ومن جملة ما قاله عمر بن الخطاب في رده على تعلق علي بحزنه على فراق الرسول:

«زعمت أنك قعدت في كسر بيتك لما وفذك به رسول الله ﷺ بفراقه. أفرسول الله ﷺ وفذك وحذك ولم يقذ سواك؟ بل مصابه أعظم وأعز من ذلك، وإن من حق مصابه ألا يصدع بشمل الجماعة بكلمة لاعصام لها ولا يزري على اختيارها بما لا يؤمن من كيد الشيطان في عقابها» (٢٧).

وبالاختصار، ولا بالإجماع، بل بإجماع آل البيت؛ وعلى الإمام أن يقوم بالدعوة لنفسه^(٣٢). وما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد، أنه كان زدييا مغاليا أو رافضا. فزيد، زعيم الشيعة الزيدية؛

وكان مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. فقال: كان على بن أبى طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة وتطبيب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا وسيف أمير المؤمنين على عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل انقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن والسبق فى الإسلام والعرب من رسول الله ﷺ. ألا ترى أنه لما أراد فى مرضه الذى مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظا غليظا. فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب لشدة وصلابته وغلظه فى الدين وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله: «لو سألتنى ربى لقلت وليت عليهم خيرهم». وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما والأفضل قائم فيرجع إليه فى الأحكام ويحكم بحكمه فى القضايا. ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يثبرا من الشيخين، رفضوه حتى أتى قدره عليه فسميت رافضة^(٣٣).

إن جنوح صاحب بن عباد نحو الرفض، رفض جواز إمامة الشيخين، والقول بأفضلية على عليهما، رغم زدييته، أمر كان ينسجم ومواقف الدولة التى كان يخدمها. لكن ما لاجد له تفسيراً هو ما يروى عن القاضى عبد الجبار المعتزلى - الذى كان صاحب قد ولاه القضاء - من أنه قال بعد وفاة ابن عباد: «لا أرى الترحم عليه لأنه مات من غير توبة

تلك هى أهم الأفكار الواردة فى (الرسالة)؛ حيث يلاحظ القارئ أنها كتبت لتلبية أغراض ومقاصد إيديولوجية ومذهبية معينة، تتمثل أساسا فى إبطال دعوى الرافضة أو الروافض؛ شيعة كانوا أو معتزلة.

لقد عاصر أبو حيان التوحيدى قيام دولتين شيعيتين، إحداهما عربية، وهى دولة بنى حمدان، نشأت فى نهاية القرن الثالث ومطلع الرابع الهجرى؛ والثانية فارسية نشأت سنة ٣٣٤هـ، وهما معا من الشيعة الاثنا عشرية^(٣٤). كان صاحب بن عباد وابن العميد وزيرين بالدولة البويهية، الأول ترقى به الحال بعد أن كان من صفار الكتاب إلى أن بلغ منصب الوزير المدبر لأمر الملك، لا يخالفه الأمير فخر الدولة فى أمر من الأمور، كما كان من الأدباء والمهتمين بالأدب وأهله. أما الثانى، فقد صور له ابن مسكويه فى (تجارب الأمم)، وكان قيما على دار كتبه مدة طويلة، وبقي فى نفسه لابن العميد صورة وأثر قويان، حتى إن التوحيدى يهزأ بابن مسكويه، ويعيب عليه بأنه يفسد كلامه وقوله بكثرة ذكره^(٣٥).

لكن المصادر القديمة تكشف لنا، خصوصا بالنسبة إلى صاحب بن عباد، أنه ابن معتزلى، وأن أباه صنف كتابا فى (أحكام القرآن)، وأنه كان وزيرا لركن الدولة، وأن صاحب درس على أبيه وترقى فى الوظائف، فكتب لابن العميد، ثم لمؤيد الدولة. وقد كان صاحب أدبيا وعالما بالكلام على أصول الشيعة الزيدية والمعتزلة، كما احتفظ بالتاريخ بأسماء بعض آثاره مثل: (الوقف والابتداء)، (مختصر أسماء الله وصفاته)، (نهج السبل فى الأصول)؛ و(نصرة الزيدية)، و(كتاب الإمامة)؛ و(عنوان المعارف فى التاريخ)، و(رسالة فى الكشف عن مساوئ المتنبي)...^(٣٦).

فى (كتاب الإمامة) يتحدث عن فضائل على بن أبى طالب، ويثبت إماميته على من تقدمه. فرغم أنه ينتمى إلى الشيعة الزيدية، كان رافضا؛ يرفض جواز خلافة الشيخين أبى بكر وعمر، على طريقة الشيعة الاثنا عشرية وغيرها من فرق الروافض^(٣٧).

ونؤكد لنا هذا الأمر عندما نتصفح آراءه الكلامية. فمن بين تلك الآراء اعتقاده أن «الإمامة للأفضل» ولا تكون بالنص

ظهرت منه^(٣٤). لا يمكن أن يعزى هذا الكلام إلى الاختلاف المذهبي بينهما؛ فالقاضي عبد الجبار رغم اعتزاله كان يرفض جواز إمامة الشيخين. لذا، لابد من أن يكون ثمة سبب آخر مجمله.

وما يجدر بنا أن نذكره هنا، هو أن المتقدمين من المعتزلة، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، أستاذ زيد، مؤسس المذهب الزيدي، ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، «إلا واصل بن عطاء، فإنه يفضل أمير المؤمنين علي عثمان. فلذلك سموه شيعياً»^(٣٥). ويعنى هذا أن واصل يقول بجواز إمامة الشيخين، وهو ما رده بعده الزيدية وأغلب المعتزلة المتأخرين، مع بعض التفاوت فيما بينهم.

فالقاضي عبد الجبار المعتزلي يذهب إلى «أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي ثم الحسن ثم الحسين»^(٣٦). «والأفضل في الشرع هو الأكثر ثواباً ولذلك قال مشايخنا إن طريق معرفته الشرع، لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب»^(٣٧).

ويشير الشهرستاني في (الملل والنحل) إلى أن عدداً لا بأس به من رءوس الاعتزال، انطلاقاً من اعتقادهم أن الإجماع ليس حجة في الشرع، مالوا إلى رفض جواز إمامة الشيخين، مثل النظام^(٣٨).

ويعتقد أحد الدارسين المعاصرين أن مرد اختلاف المعتزلة في مسألة الإمامة اعتبارهم لها مسألة ثانوية بالمقارنة مع المسائل المتعلقة بأصولهم الخمسة. ويعتبر أن تأرجحهم بين الموقفين الشيعي والسني أفرز تيارين داخلهم هما: «معتزلة السنة» و«معتزلة الشيعة». ولعل هذا الدارس يريد بهذا الخصوص تعميق أطروحة قديمة وردت لدى مؤرخي الفرق؛ أمثال الشهرستاني والبغدادي، مفادها أن شيوخ المعتزلة البغدادية كانوا أميل إلى الروافض؛ بينما كان شيوخهم

البصريون أميل إلى السنة^(٣٩). وعليه، فهو يعتبر واصل بن عطاء رأس معتزلة السنة، أما معتزلة الشيعة، فيذكر من بينهم النظام الذي ينسب إليه الشهرستاني قوله: «لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي ﷺ على عليّ كرم الله وجهه في مواضع وأظهره إظهاراً لم يشبهه على الجماعة إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة» (الملل والنحل، ج ١، ص ٧٧)؛ كما يحشر ضمنهم فرقة الزيدية باعتبارهم شيعة معتدلين نشعوا بأراء واصل الاعتزالية^(٤٠).

خاتمة

يتبين، إذن، أن (رسالة السقيفة) كتبت لتلبية أغراض معينة تندرج في سياق ذلك الاختلاف المذهبي والسياسي. والقراءة المتأنية لها تثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، أنها تتضمن ردوداً «كلامية» و«سياسية» على صاحب بن عباد. وكأن (الرسالة) إعادة صياغة لكلام الإمام زيد الآنف ذكره؛ حيث محاولة بثرة ساحة الشيخين: أبي بكر وعمر، وإضفاء صفة الشرعية الدينية على خلافتهما وتبرير الطريقة التي تمت بها مبايعتهما؛ وهي الإجماع؛ إجماع الصحابة، أي الأنصار والمهاجرين.

كتبت (الرسالة) أيضاً بغرض اتخاذ موقف من مسألة الإمامة داخل المذهب الاعتزالي. ومن ملامحه أنه موقف يتمسك بأراء شيوخ المعتزلة المتقدمين، كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ويقول بجواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل.

كتبت (الرسالة) أخيراً بغرض الرد على الروافض من الشيعة «الاثنا عشرية»، ممثلين في الدولتين البويهية والحمدانية. فقد حاول التوحيدى أن يعيش في كنف الأولى في ظل وزارتي صاحب بن عباد وابن العميد دون أن يفلح.

الهوامش :

Die Renaissance des Islam

- ١ - وهو عنوان كتاب شهير له، ترجم إلى العربية بقلم المرحوم عبدالهادي أبو ريدة بعنوان: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ٢، القاهرة، ١٩٤٣.
- ٢ - انظر على سبيل المثال: ابن النديم، الفهرست، بيروت، (د.ت) ص ٣٢١.
- ٣ - كارل هينرش بكر «تراث الأوائل بين الشرق والغرب»، ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، جمع وترجمة: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١١.
- ٤ - ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٤.
- ٥ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، القاهرة، ١٩٣٩، ج ١، ص ٢٧.
- ٦ - التوحيدي، المقابسات، بغداد ١٩٧٠، ص ٦٨ - ٧٢. انظر أيضا: القفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢١٢. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ١٢.
- ٧ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ٢٣.
- ٨ - الفهرست، ص ٢٦٤.
- ٩ - البيهقي، حكمة صوان الحكمة، لاهور، ١٣٥١ هـ، ص ٦٦ - ٦٩.
- ١٠ - آدم متز، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٦٠.
- ١١ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٣٣.
- ١٢ - المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨.
- ١٣ - المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩.
- ١٤ - Tawhidi, *Epître sur les Sciences*, Introd., traduction, ed. critique, Marc Bergé. Bulletin de l'Institut français de Damas, T. XVIII, 1963, p. 294 - 293.
- ١٥ - زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أدب الفلاسفة وفلاسف الأدباء، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٣.
- ١٦ - انظر لمزيد من الاطلاع عبدالمجيد الصغير، الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت ١٩٩٤، ص ٤١ - ٧٥.
- ١٧ - ابن المرتضى المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، بيروت، ١٩٦١، ص ٢.
- ١٨ - فهمي جدعان الحنة، بيروت - عمان ١٩٨٩، ص ٥٠ - ٥١.
- ١٩ - أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة (د.ت) ص ٥٠ - ٥١.
- ٢٠ - أبو القاسم البلخي، فضل الاعتزال، تحقيق: فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص ٢٤٧. البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: عبدالعزيز الدوري، بيروت ١٩٧٨، ج ٣، ص ٢٣١.
- ٢١ - الجاحظ، المحاسن والأضداد، لندن، ١٨٩٨، ص ٣٠٠.
- ٢٢ - فهمي جدعان، الحنة ص ٦٩.
- ٢٣ - الدينوري، الأخبار الطوال، بغداد ١٩٦٠، ص ٤٠١.
- ٢٤ - انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٧٧. التوبختي، كتاب فرق الشيعة، تحقيق: هـ. ريتز، استنبول، ١٩٣١، ص ١٠. البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة ١٩١٠، ص ١٤٣.
- ٢٥ - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، القاهرة، ١٣٣٩ هـ، ج ٢، ص ٥٩٢.
- ٢٦ - رسالة السقيفة، ص ٢٢ - ٢٣.
- ٢٧ - المصدر نفسه ص ٢٤.
- ٢٨ -
- ٢٩ - أبو حيان التوحيدي، رسالة في الصداقة والصديق، القسطنطينية ١٣٠١ هـ، ص ٣٢.
- ٣٠ - ابن المعتاد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت (د.ت) ج ٣، ص ١١٥.
- ٣١ - المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٣ - ١١٦.
- ٣٢ - علي شلق، العقل الفلسفي في الإسلام، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٨ - ١٥٩.
- ٣٣ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٥.
- ٣٤ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٧٧.
- ٣٥ - القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٧٦ - ٧٧.
- ٣٦ - المصدر نفسه، ص ٧٦٧.
- ٣٧ - المصدر نفسه، ص ٧٦٦.
- ٣٨ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٧.
- ٣٩ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤.
- ٤٠ - انظر

« هات هذا صاحب. وخذ الخلافة »

أبو حيان التوحيدي

ومعضلة الصداقة

سمر العطار

إذا كنت في كل الأمر معاتباً

صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه

فمض واحداً أو صلاً أخاك فربما

مفسار دُنب مرةً ومجانبه

(رسالة الصداقة والصديق) لأبي حيان التوحيدي، التي كتبت خلال ثلاثين سنة، ونمت في أوائل القرن الحادي عشر عندما كان عمر كاتبها يناهز التسعين^(١)، لا يمكن أن تعتبر كتاباً فلسفياً علمياً، بل هي أشبه بكتب «الاستشادات الأدبية»، ولكنها لا تدور حول مواضيع عدة، بل حول موضوع واحد. ففي هذه الرسالة جمع التوحيدي، دون ترتيب واضح، كل ما سمعه أو ما قرأه عن فكرة الصداقة منذ العصر الجاهلي وحتى أواخر القرن العاشر الذي عاش فيه. وإذا ما بدأنا بقراءة الكتاب ونحن نحسب أننا سنجد مقدمة، وتعريفاً للبحث، ومناقشة لهذا التعريف، وأفكاراً متسلسلة مترابطة توصلنا في النهاية إلى نتيجة معينة، فإن ظننا سيخيب، وذلك لأن التوحيدي لا يكتب كالفناني، بل يكتب كالجاحظ.. فهو يحب الاستطراد، وعدم تنظيم

الأفكار، وليس من طبعه الدقة في التعبير. وإذا ما نظرنا إلى بنية الرسالة، فإننا نجد عدم ترابطها المنطقي أو التهام أفكارها منذ الوهلة الأولى. ولا أعتقد أن هذا يعود إلى سن المؤلف فحسب، بل إلى طريقة الكتابة العربية السائدة في عصره، وفي العصور السابقة بشكل عام.

مقدمة الكتاب لا تشرح لنا غرض الكاتب وما يريد أن يحققه في كتابه، بل هي عبارة عن دعاء لإنسان ضعيف يقف أمام إله جبار، وإن كان لهذا الدعاء ارتباط قوى بموضوع الكتاب. فالعبد هنا لا يسأل ربه أن يغفر له خطايا، وأن يجعل مصيره الجنة، بل أن يرزق الناس :

«الألفة التي بها تصلح القلوب، وتنقى الجيوب، حتى تعايش في هذه الدار مصطلحين على الخير، مؤثرين للتقوى، عاملين شرائط الدين، آخذين بأطراف المروءة» (ص ١).

* أستاذ الأدب العربي بجامعة سيدني، أستراليا.

من هذا الدعاء نستنتج، بوصفنا قراء، وبشكل غير مباشر، أن الألفة لم تكن شيئا مألوفاً، وأن التعايش بين الناس لم يكن شيئا طبيعيا في عصر التوحيدى.

بعد هذا الدعاء القصير، ينتقل الكاتب إلى ذكر أسباب تأليف الرسالة فيقول: «سمع منى فى وقت بمدينة السلام كلام فى الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة... وسئلت إتيانته ففعلت» (ص ١). ولكن من الذى سمعه فى بغداد يتكلم عن الصداقة والألفة، ومن الذى سأله أن يثبت ذلك؟ لا يذكر التوحيدى بدقة الأجوبة عن هذه الأسئلة فى هذا الموضوع، بل يفضل أن يتحدث عن أشياء أخرى، وبعد صفحات عدة يعود فيذكر سبب إنشاء رسالته (الصداقة والصديق) فيقول:

«ذكرت شيئا منها [الرسالة] لزيد بن رفاعة أبى الخير [من جماعة إخوان الصفاء، ذكره التوحيدى فى كتاب «الإمتاع والمؤانسة»] فنامه إلى ابن سعدان الوزير أبى عبد الله [وزير صمصام الدولة البويهى، استوزره سنة ٩٨٣ وقتله سنة ٩٨٥] سنة إحدى وسبعين [وثلاثمائة] [٩٨١م] قبل تحمله أعباء الدولة، وتديره أمر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عنك كذا وكذا. قلت: قد كان ذاك، قال: فدون هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما فى هذه الرسالة، وشغل عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان [يعنى أنه قتل قبل أن يرى الرسالة] (ص ٨-٩).

وبالرغم من الضعف الظاهر فى بنية الرسالة المنطقية^(٢)، فإن كتاب التوحيدى يظل تحفة نادرة فى تراثنا العربى؛ لمعالجته فكرة واحدة، وهى فكرة الصداقة. وكان أفلاطون من قبله فى محاورته Lysis قد عالج موضوع

الصداقة، جاعلا سقراط يبدأ المحاوره بقوله: «لا أعرف كيف يصبح المرء صديقا لآخر»، وينهيها بملاحظته: «لم نستطع بعد أن نكتشف ماهو الصديق»^(٣). ثم جاء أرسطو، ودرس الموضوع بعناية، وتفصيل مدهش، فى كتابه (The Nichomachean Ethics) متخذا من Lysis نقطة ابتداء بحثه^(٤). ولا شك أن التوحيدى كان مطلعاً على محاوره أفلاطون وكتاب أرسطو، عن طريق الترجمات العربية لأعمال الفيلسوفين اليونانيين التى كانت متوفرة وشائعة لدى طبقات العلماء فى عصره، أو عن طريق أستاذه: أبى سليمان المنطقى السجستانى، ويحيى بن عدى الفيلسوف النصرانى الذى ترجم كتب أرسطو من السريانية إلى العربية، ولخص فلسفة الفارابى معلقاً عليها^(٥). والتوحيدى يشير فى رسالته بوضوح، وفى أكثر من موضع، إلى أفلاطون و«أرسطاطاليس»، كما كان العرب يسمونه، وإن كانت معظم هذه الإشارات لاتعدى قولاً ما، ماعدا الموضوع الذى يشرح فيه السجستانى المعلم لتلميذه تعريف أرسطو التالى للصديق: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»^(٦). سأحاول فى موضوعى هذا أن أعرض مفهوم الصداقة عند التوحيدى، منهوّه بين الحين والحين إلى التشابه أو الاختلاف بينه وبين أرسطو.

عندما يعرض أرسطو لمفهوم الصداقة فى كتابه (الأخلاق) يعالجه معالجة موضوعية عامة، ولا يتحدث عن مشاكله الخاصة أو عن مشاكل عصره، بعكس التوحيدى الذى يؤكد لنا منذ بداية كتابه أن العصر الذى يعيش فيه لا يرحم أحداً، خاصة العلماء والمثقفين من أمثاله، وربما أيضا المستنيرين. وبشكل غير مباشر، يفهم القارئ أن الصداقة فى عصر كهذا لا يمكن أن تنمو. فالمرء يشغل وقته كله فى طلب القوت، تماماً كالإنسان البدائى، ولكن لا مع جماعة من الناس، بل وحده. وقد ينبجج أو يفشل فى مسعاه. يقول التوحيدى فى بداية رسالته:

«ومن أين يظفر بالغذاء، وإن كان عاجزا عن الحاجة، وبالعشاء وإن كان قاصرا عن الكفاية، وكيف يحتال فى حصول طمرين للستر لا للتجمل، وكيف يهرب من الشر المقبل، وكيف

يهزول وراء الخير المدير، وكيف يستعان بمن لا يعين، ويشتكى إلى غير رحيم...» (ص ٦-٧).

ثم ينرح لنا بدقة المشكلة التي يعاني منها فيقول:

«استمراري على هذا الإنفاض والعوز اللذين قد نقضا قوتي، ونكثا مرتي، وأفسدا حياتي، وقرناني بالأسى، وحجباتي عن الأسى، لأنني فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق، والله! لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلني معي، فإن اتفق فبقال: أو عصار، أو نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصنانه، وأسكرني بنته، فقد أمسبت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، مجتفيا على الحيرة، محتلا الأذى، يائسا من جميع من ترى، متوقعا لما لا بد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول...» (ص ٧ - ٨).

يقدم لنا التوحيدى صورة بائسة لرجل عجوز يعاني الفقر، دون صديق ولا مؤنس، ينتظر الموت في أية لحظة. لكنه، مع ذلك، متكبر على المسلمين الآخرين الذين يصلون إلى جانبه في الجامع من أمثال البقال والمصار والنداف والقصاب. هل هذا يعنى أن الصداقة بين العالم والبقال مستحيلة؟ الإسلام يدعو إلى المساواة بين جميع الناس. والمرء لا يدري لماذا يبدو التوحيدى كأنه يحتقر هؤلاء؟ كما أنه من المفروض أن يكون المسلم نظيفا عندما يصلى. لكن التوحيدى لا يشم إلا رائحة الصنة في المصلين إلى جانبه. وكالمادة، لا يفسر الكاتب لنا موقفه بوضوح، بل يكتب شيئا عن تمجيد الصمت كأنه يقول لنا إن عصره يجبره على الصمت، وأنه لا يستطيع أن يوضح أفكاره أكثر من ذلك. وميتبين لنا فيما بعد أن الصداقة الحقة في عرف التوحيدى، كما هي أيضا عند أرسطو، لا تتم إلا بين أناس متساوين في مقاماتهم الاجتماعية، وفي ملكاتهم العقلية. وإذا كان أرسطو قد أورد أمثال الزوج والزوجة، أو الأب والابن، ليبين وجهة نظره حول عدم مساواة الطرفين؛ لأن

الزوج، أو الأب، هو رب البيت، وصاحب السلطة العليا، فإن التوحيدى أورد أمثال العالم والبقال، والنداف، والقصاب؛ لأن العالم يتمتع بملكات عقلية كبيرة، ولا يمكن لمن دونه في ذلك أن يصبح صديقه الحق.

ولربما كان دعاء الخوارزمي الذي ورد في بداية الرسالة، بعد المقدمة وسبب تأليف الكتاب، المفتاح الرئيسى لمشكلة العصر الذي تستحيل فيه الصداقة. يقول الخوارزمي الذي مات غما على إثر محاورات جرت له مع البديع الهمذاني سنة ٣٨٣هـ:

«اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت، ولا تمتنى حتى يبور الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما مات العلم» (ص ٢).

وبالرغم من أن التوحيدى لا يوضح لنا منذ البداية أن الوفاء والقلب النقي، والعقل، والعلم، هذه الفضائل الخلقية والعقلية التي يعظمها الخوارزمي، هي أشياء أساسية وضرورية لوجود الصداقة الحقة بين شخصين في أى مجتمع كان، فإننا نستنتج ذلك بطريقة غير مباشرة.

وتتضح الأمور لنا شيئا فشيئا عندما يعرض علينا التوحيدى حوارا جرى بينه وبين معلمه الفيلسوف، أبى سليمان محمد بن طاهر السجستاني. يقول التلميذ للمعلم:

«إني أرى بينك وبين ابن سيار القاضي مازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية. فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: بابني! اختلطت نفقتي به بشقته بى، فاستفدنا طمأنينة وسكونا لا يرثان على الدهر، ولا يحولان بالتهسر، ومع ذلك فسينتنا بالطالع، ومواقع الكواكب مشاكلة عجيبة، ومظاهرة غريبة، حتى إنا نلتقى كثيرا في الإرادات، والاختيارات، والشهوات، والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل، فأجدها شبيهة بأمر حدث لى في ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بينى وبينه، أو كأنى هو فيها، أو هو أنا، وربما حدثته

٦- الهمج والرعاع من الناس، من طبعهم اللؤم،
ولذلك تستحيل الصداقة بينهم.

نستنتج من ذلك كله أن الصداقة في عرف المعلم
المسجستاني هي في حكم المستحيل. وإذا ما حققت بين
شخصين فإنهما لا يمكن أن يتديا إلا إلى ثمة أصحاب الدين
والورع، أو إلى طبقة الكتاب. وإذا ما كان المعلم يترك لنا
بعض الأمل في إمكان عقد صداقات، خاصة بين أولئك
الذين صفت نفوسهم من الشر والتحاسد.. فإن كانوا قلّة نرى
هذا العالم - إلا أن التلميذ التوحيدى يجد لنا تشككاً منذ
البداية في طبيعة الإنسان، مؤكداً لنا أن الصداقة لم توجد
حتى في عصور أفضل من عصره، وفي زمن «كان الذين
يعانق بالإخلاص، والمروءة تهادى بين الناس» (ص ٩)،
مورداً مثال جميل بن مرة حين:

«لزم قعر البيت، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة
والعامة. وعوتب في ذلك فتألم: لقد صحبت
الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنباً،
ولا ستروا لى عيباً، ولا حفظوا لى غيباً، ولا أقالوني
عشرة، ولا رحموا لى عبرة، ولا قبلوا منى عذرة،
ولا فكونى من أسرة، ولا جبروا منى سريرة،
ولا بذلوا لى نصرة، ورأيت الناس من بينهم تضامياً
للحياة، وتباعداً عن الله تعالى... ولذلك قال
الشورى لرجل قال له أوصنى قال: أنكر من
تعرفه، قال زدنى قال: لا مزيد» (ص ٩ - ١٠).

وبعد مثال جميل بن مرة، يورد التوحيدى أربعة
استشهادات، وكلها تعيد الفكرة نفسها: الصداقة شيء
مستحيل. الإنسان مفطور على الشر، لا يعرف الوفاء. قلبه
فاسد، وعقله غير راجح. ولا تربط هذه الأمثلة بين عدم وجود
الصداقة وبيئة اجتماعية سياسية بعينها، بل تركز على طبيعة
البشر الفاسدة في كل زمان ومكان: «لا خير في مخالطة
الناس، ولا فائدة في القرب منهم، وإن شقة بهم والاعتساد
عليهم» - يؤكد لنا ابن كعب (ص ١٠). «الصداقة
مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لاحقيقة له» - يقول
لنا العسجدى (ص ١٢). وإذا ما تمسنا في هذه الاستشهادات

برؤيا فيحدثنى بأختها فراها في ذلك الوقت أو
قبله بقليل، أو بعده بقليل» (ص ٢ - ٣).

ونكتشف أن التلميذ لا يفهم ماهية هذه الصداقة
«العجيبة» بين شخصين تختلف مهنتهما أشد الاختلاف،
إلى جانب تباين أصلهما. فالتلميذ الفيلسوف يخوض في
«الغوامض والدقائق» (ص ٣)، وصوره «مأخوذة من الحكمة»
(ص ٣)، بينما القاضي يخوض في الظواهر، ويتعامل مع
سواد الناس. بالإضافة إلى أن أصل أحدهما من سجستان
والآخر من بلدة الصيمرة بالقرب من البصرة. فيشرح المعلم
أن هذه الفروق ماهي إلا «خلاف الشكل للشكل» (ص ٣)،
ويؤكد الصفات التي تجمعهما، وهي لا تختلف عما أبرزه
الخوارزمي في دعائه: الوفاء، والقلب النقي، والعقل، والعلم.
لكنه يضيف أيضاً تأثير النجوم على صداقته للقاضي. وكان
العرب آنذاك، كفلاسفة اليونان، يؤمنون بأهمية العلاقة بين
الإنسان وأبراجه الفلكية. ثم يؤكد المعلم لتلميذه أن «الصداقة
التي تدور بين الرغبة والرغبة شديدة الاستحالة، وصاحبها من
صاحبه في غرور، والزلة فيها غير مأمونة، وكسرها غير مجبور»
(ص ٥). وبعد ذلك يقسم الناس إلى فئات ليشرح للتلميذ
من يستطيع أن يصادق ومن لا يستطيع أن يصادق:

١- فئة الملوك، وهؤلاء «جلوا عن الصداقة، ولذلك
لا تصح لهم أحكامها، ولا تنوفى بمهودها، وإنما أمورهم جارية
على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستحالة،
والاستخفاف» (ص ٥). ويشبههم في ذلك خدمهم، وهم
أيضاً خارجون عن حدود الصداقة.

٢- الثناء وأصحاب الضياع، وهؤلاء لا يفهمون شيئاً
عن الصداقة.

٣- التجار؛ همهم جمع الثروات. وهذا مايقف بينهم
وبين كس مروة.

٤- أصحاب الدين والورع. على قلتهم فلربما
«خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى» (ص ٦)

٥- أهل العلم والكتاب قد تصح لهم الصداقة «إذا
خلوا من التافس» (ص ٦).

الأربعة وقائليها، وهم عادة من الرجال فقط (كأن الصداقة هي شيء ذكوري في عرف التوحیدی)، نجد أن شخصين من المستشهد بهم إما أن عذبا في السجن، أو قتلا. فأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الكاتب الصابي - معاصر التوحیدی الذي قال:

أَيُّ رَبِّ كُلِّ النَّاسِ أُنْشَاءُ عِلَّةَ

أما عشر الدنيا لنا بصدق

وجوه بها من مضمرة الغل شاهد

ذوات أديم في النفاق صفيق (ص ١١)

قد تقلد ديوان الرسائل زمن الخليفة العباسي المطيع لله، ثم قام بالمهمة نفسها في عهد معز الدولة الدهلي عام ٩٦٠، وبعد ذلك في زمن عز الدولة بختيار. وكان يكتب إلى عضد الدولة البرهوي فحقد هذا الأخير عليه، ولما استولى على بغداد قبض على أبي إسحاق عام ٩٧٧، وسجنه بعد أن صادر أمواله. ثم أطلق سراحه صمصام الدولة بعد أربع سنوات.

والصالح بن عبد القدوس الذي قال:

عدوك ذو العقل أبقي عليك

من صاحب الجاهل الأخرق

وذو العقل يأتي جميل الأمور

ويعمد للأرشد الأفق (ص ١٣)

اتهم بالزندقة، فقتله المهدي بيده في القرن الثامن الميلادي. وينصح الشاعر المقتول ابنه قبل موته بأن يصادق، بل بأن يفضل عدوه على صاحبه إذا ما كان عدوه له ذرة من العقل!

وهكذا، منذ بداية الكتاب، يعرض التوحيدى علينا
موقفين تجاه الصداقة حتى قبل أن يعرفها:

الموقف الأول، وهو الذى يؤيده معلمه السجستانى، والقائل بأن الصداقة صعبة التحقيق لأن الناس مشغولون فى سعيهم وراء السيطرة والقوة كالحكام، أو الثروة كالتجار وأصحاب الضياع، أو غارقون فى الجهل كعامة الناس. ولكن صفوة مختارة منهم قد تستطيع أن تعقد صداقات، وهذه الصفوة هى الفئة العاملة من الناس التى صفت نفوسها من

الحسد والتباغض. ويقترب السجستاني في نظره هذه من الفارابي معلمه الذي يؤكد أن السعادة المثلى لا تتم إلا في مدينة مثالية، ومجتمع فاضل يعيش فيه أهله متآخين^(٧).

أما الموقف الثاني، وهو الذى يؤيده التوحيدى، فيركز على أن الصداقة مستحيلة لأن أخلاق الناس ليست مكتسبة بل غريزية، والإنسان فى نظره لا يشتر بالخير^(٨). والتوحيدى، على عكس عاداته، يوضح ذلك لنا هذه المرة، فلا يورد الأمثلة هكذا ويتركنا نستنتج موقفه، بل يقول فى موضعين، الموضع الأول قبل أن يعرض الأمثلة: «وقبل كل شئ ينبغى أن نقى بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق» (ص ٩)، والموضع الثانى بعد انتهائه من إيراد استشهادات عن استحالة الصداقة، يقول: «استرسال الكلام فى هذا النمط شفاء للصدر. وتخفيف من البرحاء... وتعليل للنفس» (ص ١٢)

والسؤال الذى يخطر لنا: إذا كانت الصداقة مستحيلة، والإنسان شرير بطبعه، والتوحيدى نفسه الذى عاش أكثر من تسعين سنة ولم يكن لديه صديق حق حسب اعترافه، فلماذا كتب إذن قرابة الثلاثمائة وثلاث وخمسين صفحة عرض فيها نظرتين مختلفتين للصداقة، واحدة متفائلة، وأخرى متشائمة، دون ترتيب واضح، أو نهج منطقي معين، قبل أن ينهى كتابه ويعتذر عن أن شمس «قد بلغت رأس الحائط» - ص ٤٦٩، ويعود ليؤكد لنا عن طريق استشهاده بأبيات شعرية أن الإنسان مريض، وليس هناك بالرجل الصحيح، ومع ذلك فإن عليه أن يستبقى صاحبا في نهاية المطاف؟

طلبت أخا محضاً صحيحاً مسلماً

نقبا من الآفات في كل موسم

لأمنحه ردى فلم أجده الذى

طلبت، ومن لى بالصحيح المسلم

فلما بدا لي أنني غير مبتلى

من الناس إلا بالمرضى المسقم

صَبِرْتُ وَمَنْ يَصْبِرْ يَجِدْ غَبْ ضَمْرُهُ

أَلَذُّ وَأَشْهَىٰ مِمَّنْ جَنَى النَّحْلُ فِي الْفَمِ

ومن يطب نفسا ويستبق صاحبا

ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨)

والجواب عن هذا السؤال يكمن فى تمة جملته بأنه يجد فى الكلام حول استحالة الصداقة شفاء لصدره عندما يقول: «ولأبأس بإمرار كل ما لاءمه، ودخل فى حوزته، وإن كان آخره لا يدرك، وغايته لامتلك» (ص ١٢). أى أن التوحيدى لا يجد أى بأس فى أن يورد كل ما كتب عن الصداقة، حلوها ومرها، وإن كان هو بالذات يعتقد أنها شئ فى حكم المستحيل. بالإضافة إلى أنه يبدو كأنه يريد أن يعرض علينا معضلة الصداقة، وأن يجد لها حلا وسطا. والمعضلة هى أن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقا حقا (فالصديق ليس إلا شبحا فى الوهم، إذا ما استمرنا مايقوله برهان الصوفى)، ولكنه من جهة أخرى مدنى بطبعه وبحاجة إلى صديق^(٩). ولكى يحل مشكلته عليه أن يكون متفهما ماهيتها، وألا يطلب المستحيل فى صديقه، بل أن يكون غفورا لذنوبه.

ماتعريف هذه الصداقة المثالية التى لا يمكن أن تدرك؟ يستشهد التوحيدى بتعريف أرسطو فيقول: «قبل لأرسطاطاليس الحكيم معلم الإسكندر [الملك] من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥). ثم يسأل أبو سليمان السجستاني بأن يشرح هذا التعريف، فيقول:

«هذا رجل [أرسطو] دقيق الكلام، بعيد المرام... وإنما أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادق المتصادقان بها، ألا ترى أن لهذه الموافقة أولا، منه يستثنانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه، وأول هذه الموافقة توحده، وآخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان، كذلك يصير بصديقه واحدا بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان لإرادة واحدة، ولاعجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روحه روحى، وروحي روحه

إن يشأ شئت، وإن شئت يشأ

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقا
لصديق، ولا كنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم
معارف بجمعكم الجنس المكتسب»
(ص ٥٥-٥٦).

ويشرح المعلم لتلاميذه الفرق بين الأصدقاء والمعارف، منبها إياهم إلى أن الصداقة الحققة هى شئ نادر وبعيد المثال، ولكن «ليس ينبغي أن يقنط من الظفر به» (ص ٥٧). ففى رأيه أن الإنسان مخير، لا مسير، وإذا ماتعلق بحبل العقل، واعتصم بالدين، فيصير إلى تلك «الموافقة» والوحدة، اللتين يتحدث عنهما أرسطو.^(١٠)

ولا يناقش التوحيدى رأى أستاذه، بل يقول بكل تواضع إن كلامه كان «أنتم من هذا وأنفس، ولكنى ظفرت بهذا القدر فرويته على ذلك» (ص ٥٧). ثم يتذكر فجأة ما قاله روح بن زنباع عن الصديق، ويربط بين قوله وقول أرسطو كما فهمه:

«سئل [ابن زنباع] عن الصديق فقال: لفظ بلا معنى، أى هو شئ عزيز، ولعزته كأنه ليس [بموجود]» (ص ٥٧).

قد يخيل للقارئ أن التوحيدى يدعو الناس إلى الزهد فى البحث عن الصديق طالما أن الصديق الحق غير موجود فى الواقع. لكننا نراه ينتقد بشدة وصية الثورى للقربانى محمد ابن يوسف بأن ينكر كل من يعرف، ويؤكد لنا أن:

«الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيا، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة مايلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشة، بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا، وبعضهم ضارا» (ص ١١٩). وفى موضع آخر يستشهد بالأوائل قائلا: «الإنسان مدنى بالطبع» (ص ١٩١).

هل هذا يعنى أن التوحيدى يقبل بصداقة أقل من تلك الصداقة التى يعرفها أرسطو: «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»، أو يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة يمكن أن تتحقق؟ إن الاستشهاد السابق يدل على شئ من

قبل العشق، والحب، والصباة... وهذه كلها أمراض... وليس للعقل فيها ظل...» (ص ١٠٢ - ١٠٣). وفي مواضع أخرى يمازى التوحيدى العقل بالصدق عندما يستشهد بيدوجانيى الذى يقول:

«صديقى هو العقل، وهو صديقكم أيضا، ولو أطمعتموه لسعدتم... أما الصديق الذى هو إنسان مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما بفى به العقل... وربما أتعبك» (ص ١٤٨ - ١٤٩).

كما يشير التوحيدى إلى أفلاطون الذى يعزز وجهة نظره: «صديق كل امرئ عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥). وعلينا ألا ننسى أن العقل أيضا يلعب دورا مهما عند أرسطو؛ فالإنسان الفاضل يعرف دائما نفسه بعقله بينما الإنسان غير الفاضل يعرف نفسه بالقوى غير العقلانية.

وفي معرض حديثه عن الصداقة، يشير التوحيدى إلى: «كرم العهد، وبذل المال، وتقديم الوفاء، وحفظ الدمام، وإخلاص المودة، ورعاية الغيب، وتوفير الشهادة، ورفض الموجدة، وكظم الغيظ، واستعمال الحلم، ومجانبة الخلاف، واحتمال الكل، وبذل المعونة، وحمل المؤنة، وطلاقة الوجه، ولطف اللسان، وحسن الاستجابة، والثبات على الثقة، والصبر على الضراء، والمشاركة فى البأساء» (ص ١١٧ - ١١٨).

ولو كانت هذه الدعائم شاملة للصداقة بين الرجل والرجل أو الرجل والمرأة، أو المرأة والمرأة، لتقبلناها فوراً دون تعليق. ولكن علينا أن نتذكر دائما أن التوحيدى يتكلم عن صداقة الرجال، تماما كما فعل الفلاسفة اليونان من قبله. والنتائج المترتبة على ذلك مربعة فيما يختص بالمرأة فى قصة يرويها علينا التوحيدى يقول:

«فرع رجل باب بعض السلف فى ليل فقبال لجارته: أبصرى من القارع؟ فأنت الباب فقالت: من ذا؟ قال أنا صديق مولاك، فقال الرجل: قولى له: والله إنك لصديق مقالت له (ذلك) فقال: والله إني لصديق، نهض الرجل

ذلك، وإن لم يكن واضحا كليا^(١١). ومن الغريب أن المعلم السجستاني لا يشير إلى تقسيمات أرسطو للصداقة، ولا يشير إليها التوحيدى من قريب أو بعيد. كأن المعلم والتلميذ لم يعتبرا من هذه التقسيمات إلا الصداقة المبنية على الفضيلة، أما مادونها فهو ليس بصداقة. وكان أرسطو قد قسم الصداقة إلى ثلاثة أنواع: صداقة المنفعة، صداقة اللذة، وصداقة الفضيلة. والصداقة الأخيرة هى الصداقة الكاملة المثالية، لأن الصديق لا يحب صديقه لمصلحة معينة، ولا للذة يحصل عليها منه، بل لأنه يحبه لنفسه. وبالرغم من أن النوعين، الأول والثانى، ليسا كالصداقة المبنية على الفضيلة فأنهما يظلان صداقة فى عرف أرسطو^(١٢).

وعلى كل حال، فإن التوحيدى يورد شواهد كثيرة من الشعر والنثر العربى وأقوالا لفلاسفة اليونان، بعضها يؤكد ضرورة الصداقة وحاجة الإنسان إلى صديق وقت الشدائد، وبعضها يحذر من الناس ويحضى على تجنبهم؛ بعضها يتحدث عن صفات الصديق، وبعضها يصنف الناس إلى أصناف، منها «من هو كالغذاء الذى يمسك رمقك ولا بد لك منه... ومنهم من هو كاللداء يحتاج إليه فى الحين بعد الحين... ومنهم من هو كالسم الذى لا ينبغي أن تقربه...» (ص ٨٩). وفى معظم هذه الاستشهادات يقف التوحيدى موقف المتفرج، السامع، تاركا أصوات الرجال تتحدث لنا عن الصديق والصداقة عبر عصور مختلفة. وقلما أيد، أو عارض، أو ناقش رأيا بعيده، إلا فى حالات نادرة. وكثيرا ما تكون هذه الآراء متضاربة، متنوعة. إلا أنه قد أبدى رأيه منذ بداية الكتاب، باختصار شديد، عندما أكد لنا أن الصديق الحق ليس موجودا.

ولكن هناك مبادئ رئيسية وفضائل أساسية بالنسبة إلى التوحيدى، وإن لم يكن يعلق عليها دائما، إلا أننا نشعر من سلاسل النص أنه يؤيدها «يقسم لها وزنا عظيما، بل يشارك مُسناده السجستاني رأيه فيها. من أهم هذه الفضائل: العقل ودوره فى اختيار الأصدقاء وبدء الصداقات وتعزيزها. فى الرسالة» مثلاً يبين المعلم لتلميذه الفرق بين الصداقة والعلاقة فيقول: «الصداقة أذهب فى مسالك العقل، وأدخل فى المروءة، وأبعد من توازى الشهوة... أما العلاقة فهى من

بالفرق بين شق الحائط أو شق المرأة، فكلاهما شيطان من ممتلكاته . والمهم هو أن نفهم - نحن القراء - أن الجنس أيضا لا يمكن أن ينافس الصديق، وأن اللذة الجنسية لا تعادل لذة الصداقة.

ولم تنج امرأة من هذا التصنيف بأنها خلقت لمنعة الرجل سوى رابعة العدوية بوصفها قديسة، لأنها تصورت صديقها هو الله، وليس من البشر، وامرأة أخرى غلبها في الله. يورد التوحيدي قول امرأة لرابعة العدوية: «إني لأحبك في الله، قالت: فأطعمي من أحببتني فيه، قالت: من طاعتي له محبتي لمن أطاعه» (ص ٣٢٥ - ٣٢٦). ولا يدري المرء لماذا يحشر مثال كهذا في الكتاب، والكتاب ينبغي أولا وأخيراً أن يتحدث عن الصداقة البشرية، لا الصداقة الإلهية.

والمثال الوحيد الذي لا تظهر فيه المرأة كبضاعة للنكاح، أو أم، أو زوجة، أو أخت، أو ابنة عم، وكلهن دون الصديق الذكر أهمية، وليس لهن أصوات أو آراء مستقلة يعبرن فيها عما يفكرن حول هذا الموضوع الذي يبدو رجاليا وذكوريا كما يعرضه علينا التوحيدي، هو مثال الأعرابية التي تدم الدهر والناس فيه. تقول:

يادهر لا عـريت من أيده

ما أنا في فـملك بي حامده

صاحبت إخوانك ظرا فما

حمدت منهم خلة واحده

وكنت من كلهم حاضنه

في كل يوم بيضة فاسده (ص ٣٥٦)

والبدوية هنا لا تشير فقط إلى انعدام الصفات الحسنة في الناس الذين صاحبتهم في زمان معين، ولكنها أيضا توضح صوتها النسوي، وهويتها المؤنثة، باستخدامها صورة الحاضنة التي تعتقد أن من تحضنه سيكون فيه الخير، ولكنها تفجع عندما تكتشف أنها لا تحضن إلا بيضا فاسدا. ومن الممكن أيضا أن تكون الأعرابية هنا تدم الرجال الذين حملت منهم وأولادهم، لا الناس بشكل عام. إلا أن التوحيدي يورد

ويده سيف، وكيس، يسوق جارية، وفتح الباب وقال: ما شأنك؟ قال راعني أمر، قال: لا بك، ما ساءك، فأني قد قسمت أمرك بين نائبة فهذا المال، وبين عدو فهذا السيف، أوأبعة فهذه الجارية! فقال الرجل: لله بلادك مارأيت مثلك» (ص ٣٣).

إن بذل المال أحد دعائم الصداقة في هذه القصة، لا يستعمل على الممتلكات المادية كالدرهم والسيف فقط، بل على إنسانة أيضا كالمرأة الجارية! من الطبيعي ألا يناقش التوحيدي كرم (!) الرجل، أو أن يضع إشارة استفهام على تصرفه، ففي ذلك العصر أهديت المرأة. ولكن أليس من العجيب ألا يذكر التوحيدي المرأة في كتاب كبير عن الصداقة إلا في نصوص تعد على الأصابع، ومنها هذا النص الصريح، عندما لا تكون المرأة حتى الطرف الآخر من الصداقة، بل الشيء المهدى إلى الصديق؟

وإذا ما ذكرت المرأة الأم، أو الأخت، أو ابنة العم، في مثال ما، فإنها تذكر على أنها دون الصديق الذكر مكانة. فالصديق لا ينافس أحد، والصداقة تفضل القرابة والعشيق. عندما سئل أحد الأعراب الذين حلوا في بلاد الشام: «من خلفت وراءك؟ قال: خلفت والدا والدة، وأختا، وابن عم، وبنت عم، وعشيقا، وصديقا، قيل له: فكيف حنينك إليهم قال أشد حنين» (ص ١٥٨). وبعد أن يصف مشاعره تجاه أقربائه وعشيقه يقول: «وكل هؤلاء مع شرف موقعهم مني، وانتسابهم إلى دون الصديق الذي حريمي له مباح» (ص ١٦٠).

وصداقة الذكور هذه تبدو على أشد بشاعتها في مثال يورده التوحيدي على لسان معاوية بن أبي سفيان. يقول معاوية: «أكلت الطعام حتى لم أجد طعمه، وركبت الدواب حتى استرحمت إلى المشي، ونكحت الحرائر والإماء حتى ما أبالي وضعت ذكرى في فرج أو حائط، وما بقي من لذتي إلا جبيس أطرح بيني وبينه الحشمة» (ص ١٦٤). ومن هذا المثال تبدو المرأة بضاعة للنكاح؛ يتسلى الرجل - وليس أي رجل بل الحاكم، وقدوة الرعية - بنكاحها، دون أن يشعر

التوحيدى وابن برد الأبهري حول اختلاف الأزمنة التى تزدهر فيها الصداقة، أو تموت:

«وقلت لابن برد الأبهري وكان من غلمان ابن طاهر: من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته، يراك منصفاً وإن كنت جائراً... رضاه منوط برضاك... إن ضللت هداك... وإن عجزت أدأك... يشاركك فى القسم والوهم. قلت: أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزيز، قال: إنما عز هذا فى زمانك حين خبت الأعراق، وفست الأخلاق، واستعمل النفاق فى الوفاق، وخيف الهلاك فى الفراق» (ص ٣٠٩ - ٣١٠).

ثم يصف ابن برد البهري زمناً أفضل عندما كان لشيخنا ابن طاهر أصدقاء ينطوون له على مودة أذكى من الورد والعنبر... الكلمة واحدة والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والمعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف، وأورث الائتلاف» (ص ٣١٠ - ٣١١) (١٤). ولكن التوحيدى على عادته يفضل الرموز، ولا يحدد لنا بالضبط ما الذى يجعل الصداقة تزدهر فى زمان ما أو تموت فى زمان آخر.

ومن المواضيع المطروحة فى (أخلاق) أرسطو، التى يشير إليها التوحيدى فى استشهاده، مسألة صداقة المتشابهين، أو الأضداد. هل الرجل الفاضل يعقد صداقة مع رجل فاضل آخر؟ وماذا عن الرجل الشرير؟ وإذا أحب رجل رجلاً كصديق، هل إسباغ المحبة أهم من تلقى الحب فى الصداقة، أم العكس؟ وكم صديقاً يجب أن يكون للمرء؟ وفى معظم الأحيان يورد التوحيدى أمثلة دون أن يناقشها، أو يبدى رأيه فيها وفى المسائل التى شغلت معاصريه من الفلاسفة الذين تتلمذوا على أرسطو وأفلاطون. ينقل عن الحراني مثلاً قوله:

«الجليس الصالح، كالسراج اللاتح، والجليس الطالح، للمرء فاضح، مجالسة الأشرار تدعو إلى الوصال، ومجالسة الأضداد تذيب الأكباد،

المثال بعد قول لفيلسوف ما يفرق بين الدهر الصالح وزمان السوء، فيجبرنا بأن نفكر أن البدوية تتحدث عن الناس عامة فى عصرها. ويبدو أن النظرة السائدة للمرأة فى القرن العاشر الذى هاش فيه التوحيدى لم تكن إيجابية، استناداً على الأمثلة الواردة فى كتابه. وتظل البدوية أحسن بكثير من أختها فى بغداد ومختلف المدن العربية الإسلامية آنذاك، لا لشيء إلا لأنها تعبر بحرية عن رأيها فى صداقة الناس، ولا تترك أحداً يمثلها، أو يشرح موقفها (١٣).

وإذا كان المعلم السجستاني يعتقد أن صفوة من الناس، أو على الأذى، من الرجال، قد تستطيع أن تعقد صداقات مثالية فى أى عصر كان، بينما يؤكد التوحيدى استحالة وجود هذه الصداقات بسبب استحالة وجود الإنسان الصالح، فإن هناك من يربط الصداقة بالوضع السياسى والاقتصادى والاجتماعى لعصر معين، ويرى إمكان تحقيقها أو عدمه حسب الظروف الراهنة:

«وقيل لفيلسوف: من تحب أن تصادق؟ فقال: أما فى الدهر الصالح فالحبيب، اللبيب، الأديب، فإنك تستفيد من حبه كرماء، ومن أده علماء، ومن لبه رأيا، وأما فى الزمان السوء فافرض بالمشاكر الذى يعطيك بعضه بالحياة، وبعضه بالنفاق، ويمتلك ظاهره، وإن ساءك باطنه، ولكل زمان حكم، ولكل ظهر عكم» (٣٥٥ - ٣٥٦).

وهذا الرأى الثالث ينتشل مفهوم الصداقة من حيز الأخلاق المحض الذى أحاط به السجستاني والتوحيدى، ويضعه فى ضمن النظريات السياسية. فالدولة التى لا تعتمد العدل والديمقراطية كدعائم أساسية للحكم، ولا تهتم بسعادة مواطنيها وقوتهم، وأمنهم، ولا يلب فيها العلماء كأشخاص مستقلين عن الحكام، دوراً كبيراً فى الحياة الثقافية، لا يمكن أن يكون فيها أفراد صالحون قادرين على عقد صداقات مثالية بين بعضهم البعض. ففى مثل هذه الدولة يكثر المنافقون والمراوغون، ويكون باطن الإنسان ليس كظاهره. ويؤثر الحكم السئ على خلق جيل سئ، بينما يؤثر الحكم الصالح على خلق جيل صالح. وهناك حوار يجرى بين

ونقلا عن النبي محمد يقول: «مثل المجلس الصالح كمثل الدارى إن لا يجذك من عطره، يملقك من ريحه، ومثل المجلس السوء كمثل القين إن لا يحرقك بشره، يؤذك بدخان» (ص ٣١٣).

ومن الواضح أن التوحيدى، كمعاصريه وكفلاسفة اليونان القدماء، لم يؤمن إلا بالصداقة التى تقوم بين رجلين فاضلين. ولم يعتبر أبدا صداقة الأشرار. أما بالنسبة إلى من هو أفضل الصديقين، فإن التوحيدى يورد حديثا للنبي محمد نقلا عن أنس، وفيه جاء: «ما تحاب رجلان إلا كان أحدهما أشدهما حبا لصاحبه» (ص ٣٢٥). ويعتقد التوحيدى أن كثرة الأصدقاء غير عملية. يقول قبل أن يستشهد بأبيات شعرية حول الموضوع:

«... إن على العاقل فى شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن يقتصد فى المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من نفى طاقته بما يجب لهم، فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه لحقته الإضاعة لبعضها، وجنت الإضاعة عليه العداوة ممن أضاع حقه، ولذلك قيل: كثرة الأعداء من كثرة الأصدقاء» (ص ٤٠١).

وباختصار، فإن التوحيدى لم يتناول مشكلة الصداقة بشكل علمى، فلم يكن هناك مقدمة تتبعها تقسيمات واضحة، أو نتائج بارزة، كما فعل أرسطو، ولم يكتب حوارا عن الصداقة والصديق يفند فيه آراء الآخرين ومعتقداتهم كما فعل أفلاطون، بل فضل أن يجمع كل ما سمعه، أو قرأه عن الموضوع منذ العصر الجاهلى وحتى القرن العاشر. وكان غالبية الناس الذين استشهد بهم من الشعراء، أو الأدباء، أو الفلاسفة اليونان والمسلمين الرجال. ولم يسمع فى كتابه سوى صوت امرأة أعرابية واحدة تشكو من علاقتها هى بالناس فى زمانها، ولم يكن لها اسم - على عكس الرجال الذين نعرف عن بعضهم أشياء كثيرة - (فكتب التاريخ الأدبية تذكر لنا أى مناصب شغلوا فى حياتهم، والكتب التى كتبوها، وماذا قال عنهم الآخرون، ومن هم أصدقاؤهم أو معارفهم، وفى أحيان قليلة من هى حبيبتهم، كما هى الحال عند جميل بثينة).

وبالرغم من عدم اتباعه أى منهج علمى، أو ترتيب منطقي فى كتابه، ومحاولته الدائمة الاختفاء خلف أقوال الرجال الآخرين، فإن القارئ يستطيع، وبعد جهد، أن يكتشف الخطوط العريضة لأفكار التوحيدى حول مفهوم الصداقة. هناك تناقض واضح فى وضع الإنسان فى هذا العالم: فمن جهة خلق الإنسان مدنيا بطبعه، وهو بحاجة إلى صديق، ومن جهة أخرى فإن الإنسان عاجز عن أن يجد صديقا حقا. هذه هى المعضلة التى أراد التوحيدى أن يمرض لها، وأن يجد لها حلا مقبولا. وبالرغم من مئات الاستشهادات التى يوردها دون ترتيب، أو تنظيم منطقي، فإن من الواضح أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية فى الكتاب تتناول مفهوم الصداقة والصديق بشكل عام، وماعداها يشير إلى مشاكل فرعية، كالتمييز بين الصداقة والعلاقات الإنسانية الأخرى، أو إلى صداقة المتشابهين والأضداد، أو إلى ضرورة كثرة الأصدقاء أم قلتهم، أو إلى مسألة من هو أفضل الصديقين، وهكذا. والمواقف الرئيسية هى:

١- موقف أبى سليمان المنطقي السجستاني، أستاذ التوحيدى فى الفلسفة. وفيه يؤكد أن تعريف أرسطو للصديق: «إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك» يشير إلى آخر درجات الموافقة بين رجلين متصادقين. وهذا النوع من الصداقة نادر، إلا أن المرء يجب ألا يقنط من الظفر به، طالما أنه مخير لا مسير. وإذا ما عثر عليه فلن يكون إلا بين الفضلاء العلماء من الناس، ولا يمكن أن يوجد حيث يوجد الملوك، أو أصحاب الضياع، أو التجار، أو الرعايا والهمج.

٢- موقف التوحيدى نفسه: كيف يمكن أن يجد الإنسان الفاضل إنسانا فاضلا مثله، وهو منذ أن خلق مطبوع على الشر؟ ليس هناك إنسان فاضل. والصداقة نتيجة لذلك مستحيلة والصديق ليس سوى وهم.

٣- موقف ابن برد الأبهري، وكان من غلمان ابن طاهر، وفيلسوف آخر دون اسم، المسألة ليست مسألة أخلاقية شخصية، وإنما لها علاقة متينة جدا بالعصر وبالحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالصداقة تزدهر فى ظل حكم عادل، وتموت فى ظل حكم طاغ. وهذا يعنى أن أخلاق الناس ليست غريزية، كما يقول التوحيدى، بل مكتسبة. فالمدينة العادلة تنتج نشأ عادلا، ويكثر فيها الرجال الفضلاء، ونتيجة لذلك تصبح الصداقة غير بعيدة المثال.

غفرت ذنوبه وكظمت غيظي

مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء والاحتمال والصبر والكظم مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على ما لا يخلو الإنسان بأنس به من مثله، ألا ترى النابغة يقول: أي الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق، والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المهذب في الدنيا ولست مهذبا، نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا لو وجدنا من يسلم لنا جملة إخوانه، وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذي حصوله يغفر مادونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلنا نجد النعمة في بقية جميلة في هذا الزمان من أحرار الإخوان قد قدمك الله فيهم فضلا وبراً، وهمة عليه، وأخلاقاً رضية (ص ٣٣٩-٤٠١).

أما آخر بيت شعر يستشهد به التوحيدى في كتابه فهو يحض على الغفران:

ومن لم يظب نفسا ويستبق صاحبا

ويغفر لأهل الود يصرم ويصرم (ص ٤٦٨).

وهكذا، نستنتج أن التوحيدى لم يشأ أبداً أن يدعونا إلى الزهد في البحث عن الصديق، إلا أنه أراد أن ينبهنا إلى طبيعتنا الإنسانية غير الكاملة، وإلى قلة إنصافنا في بحثنا عن صديق كامل، وليس بوسعنا نحن أن نكون من الكاملين^(١٥). وبهذا يقترب من أرسطو الذي يقر بوجود أنواع أخرى من الصداقة إلى جانب تلك الصداقة المثالية، إلا أن التوحيدى لا يحدد بالضبط ما يعنى، بل كل ما يقوله هو إنه سيفر للصديق إذا ما وجد «من يسلم لنا جملة إخوانه».

هذه المواقف الثلاثة لا يمكن أن تجتمع مع بعضها

وبعض، لأن أولها يؤكد أن هناك صفوة فاضلة من الناس في أى عصر، وثانيها يلاحظ أن الإنسان شرير في كل زمان ومكان، وثالثها يخلص الإنسان من مسؤولية الخير والشر، ويضعها على عاتق المجتمع. ولكن بالرغم من اختلافاتها حول طبيعة الإنسان، فإن الصداقة المثالية بين رجلين تظل إما نادرة، أو مستحيلة، وبما أن الإنسان مدنى فيما يرى التوحيدى، ولا يمكن له أن يستمر في هذه الحياة دون أن يكون له أصدقاء، فمن الأنسب له أن يعترف بقصوره وقصور الآخرين، وأن يتعلم معنى الصبر والصفح عن الذنوب. هذا ما يقترحه الكاتب لحل المعضلة. ويأتى ذلك في نص مهم قبل نهاية الكتاب عندما يخاطبنا نحن القراء، وتعاد الفكرة نفسها بشكل غير مباشر في آخر صفحة منه، وقبل اعتذار التوحيدى من طول رسالته. يقول التوحيدى:

«ونحن لم نخالف في ما علمنا به من الذم في باب الإخاء والأنس قول النابغة:

ولست بمستبق أحداً لآنله

على شعث: أي الرجال المهذب؟

وقول الآخر:

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى

يلم بعين أو يكدر مشربا

ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأ

خ المهذب في الدنيا ولست مهذبا

وقال آخر:

وكنك إذا الصديق نبا بأمرى

وأشقرقنى على حنق برىقى

الهوامش.

(١) يذكر تاريخ ولادة التوحيدى ما بين عامى ٩٢٢ و ٩٣٢ م (٣١٠-٣٢٠ هـ)، ووفاته في عام ١٠٢٣ م (قبل سنة ٤١٤ هـ). بدأ كتابة رسالة الصداقة والصديق في عام ٩٨٠ م (٣٧٠ هـ)، وأكمل المشروع، ثم عاد إليه. ولم يتم الكتاب حتى عام ١٠٠٩ م (٤٠٠ هـ) عندما «بلغت شمسى رأس العاطة» كما يقول في الرسالة (ص ٤٦٩). راجع أيضا ص ٩: «فلما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة» عثرت على المسودة ويضتها على نجيلها، فإن راقتك فذاك الذى عرفت بنيتى، وحولى، واستخارتى، وإن ترجلت عن ذلك فللعنر الذى سجت ذيله، وأرسلت سيله أبو حيان التوحيدى، رسالة الصداقة والصديق. حققها إبراهيم الكيلانى. (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤). أنثرت إلى صفحات الكتاب فى داخل موضوعى كلما استشهدت برسالة التوحيدى.

هناك آراء متضاربة حول أصل التوحيدي، تاريخ ومكان ولادته ووفاته، وبعض أخبار سيرته. راجع الكتب التالية: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي. (القاهرة، ١٩٧٤)، أحمد محمد الحرفي، أبو حيان التوحيدي، ط ٢. (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤)، إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي. ط ٢ (القاهرة: دار المعارف بمصر، دون تاريخ) عد الزقاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٩). انظر أيضا:

The Encyclopaedia of Islam, New Edition, ed. Gibb et al. (Leiden E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1960), pp. 126- 127.
(٢) لاحظ مثلا أن التوحيدي في الصفحات ١٩٠ - ١٩٢ يجعلنا نتفقد أنه على وشك إنهاء رسالته. لكنه فيما بعد يتابع جمع الاستشهادات المختلفة حول الصداقة، والكلام عنها حتى صفحة ٤٦٩! يقول: «قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصدق، وما يتصل بالوفاء، والحلاف، والهجر، والصلة، والعتب، والرضا، والمذق، والرياء، والنفاق، والحيلة والخداع، والاستقامة، والاتواء... ولو أمكن لكان تأليف ذلك كله أنم ما هو عليه... ولكن العذر قد تقدم، ولو أردنا أيضا أن نجمع ما قاله كل ناظم في شعره، وكل ناظر من لفظه لكان ذلك عسيرا، بل متعذرا» (١٩٠ - ١٩١).

(٣) أفلاطون. (اللايس)
Lysis in the Collected Dialogues of Plato, Trans.. J. Wright, ed. Edith Hamilton & H. Cairns (Princeton University Press, 1961), pp. 145- 168.

(٤) أرسطو. Nicomachean Ethics. الكتابان الثامن والتاسع،
The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics, trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955. Revised 1976). (Books viii & ix: pp. 258- 311).

انظر أيضا: أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وشرح عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).

(٥) يذكر عبد الرحمن بدوي في مقدمته لكتاب أرسطوطاليس الأخلاق أن إسحق بن حنين قد ترجم نيقوماخيا The Nichomachean Ethics إلى العربية في القرن التاسع الميلادي، وأن أبا نصر الفارابي المتوفى سنة ٩٥٠م / ٣٣٩هـ كان من أرائيل الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالكتاب، فشرحوه، إما كلها، أو جزئيا، وأن أبا الحسن العاصري، المتوفى سنة ٩٩٠م / ٣٨١هـ قد أنشأ إلى الكتاب في كتابه السعادة والإسعاف في السيرة الإنسانية. كما أن أبا علي أحمد بن محمد مسكويه المتوفى سنة ١٠٣٠م / ٤٢١هـ ذكر كتاب أرسطو الأخلاق، ونقل عنه في عدة مواضع في كتاب له يسمى تهذيب الأخلاق.

(٦) يشير التوحيدي إلى أفلاطون ثلاث مرات. المرة الأولى يستشهد به عندما يقول: «أشهر يتبعون مساوي الناس، ويتركون محاسنهم كما يتتبع الذباب المواضع الفاسدة من الجسد وبشر الصالح» (ص ٢٢٦)، والمرة الثانية يشير إليه عندما يقول: «صديق كل امرئ عقله، وعدوه جهله» (ص ٢٢٥)، والمرة الأخيرة عندما يسخر من ابن زرقعة، النصراني المنطقي ومعارضه، بأنه يتبع في مجاله «بأرسطاطاليس»، وأفلاطون وسقراط، وفلان وفلان (ص ٦٤ - ٦٥).

أما أرسطو فيشير إليه في أربعة مواضع، أهمها تفسير السجستاني لعبارة «الصديق: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (ص ٥٥ - ٥٦ - ٥٧)، ويبدو أن السجستاني هو الناقل الرئيسي لأفكار أرسطو لأن اسمه يرد في رسالة التوحيدي مرتبطا باسم أرسطو بموضعين (ص ٣٦٦). وهناك إشارة أيضا إلى محمد بن يوسف عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وهو من شراح كتب أرسطو بالعربية، ونقل عنه التوحيدي استشهادا في موضع واحد (ص ٣٧٨ - ٣٧٩).

(٧) «راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها لأبي نصر الفارابي تقديم وتعليق على أبو لمحم (بيروت: دار الفاضل، ١٩٩٢).

للفارابي، الجزء الأول. تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار الفاضل، ١٩٩٢).
(٨) لاحظ الاختلاف بين التوحيدي ومعلمه السجستاني في المقابلة الحادية والستين مثلا في كتاب المقابسات للتوحيدي. المعلم لا يأس أبدا من إصلاح الإنسان بالرغم من أنه يعتقد «أن بالحجوبة للإنسان أخلاقا فهي لا تستحيل ولا تتغير» المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسن. (طهران: مركز نشر دانشگاهي، ١٩٧٠)، ص ٢٤١.

(٩) راجع مايقوله برهان الصوفي عن الصديق، ص ٢٩١ - ٢٩٢. إن فكرة الصديق «كخيال في الشئ» تتكرر في مواضع مختلفة من الكتاب وتنعكس وجهة نظر التوحيدي الذي أعرب عن اعتقاده منذ البداية أن الصديق الحق غير موجود. انظر مثلا لأبيات الشعر التالية:

أشهر في الأرض يوجد لكن
أمر ترى قولهم صديق منجاز
نحن لانهىدى إليه طريقا
لا ترى تحت لفظهم تحقيقا؟ (ص ٢٨٧)

(١٠) فارت كيف يشرح البوضحاني تعريف أرسطو للصديق في المقابلة السادسة بعد المائة في كتاب المقابسات للتوحيدي، ص ٤٤٩ - ٤٥٤ «سمعت التوشجاني يقول، وقد جرى حديث الصديق، وحكي في عرضه الحد الذي للفيلسوف، وهو: الصديق آخر هو أنت ويقال للصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك فقال: الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود. فتمجننا منه. فلما رأى ما اعتزنا، قال: ... إن الحد الذي قلتم حاكين عن الحكيم صنع من ناحية العقل، والمحدود فرص في عالم الحر... قلت له: فعلى هذا ماقتل هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئا لا حقيقة له، ولا دالة عليه، ولا يوجد في الشاهد أسله؟ فقال: قد قصد بهذا الحد المبالغة في الحب على توخي الصديق لصديقه حالا لا يكاد يفعل بينهما في إرادة وإثارة وقصد ومجة وكراهية ومرضاة (ص ٤٤٩ - ٤٥٠).

(١١) لاحظ أن المأمون في إحد الاستشهادات يشير إلى اضطراب الإنسان إلى قبول من زاد خيره على شره، لأن الصديق المثالي غير موجود. ولما غنى عليه المأمون قول

الشاعر:

وإنى لمشتاق إلى ظل صاحب
عذري من الإنسان إن جفونه
يرق ويصفو إن كدرت عليه
صفائي ولا إن صرت طوع يديه

استعاد المأمون مرات ثم قال: «هات باعلوه هذا صاحب وخذ الخلافة، قد صرنا ولله الحمد نرضى اليوم من صاحب، والجار، والمعامل، والتابع، والمتنوع أن يكون فضلهم غامراً لنقصهم، وخيرهم زائداً على شرهم وعدلهم أرجح من ظلمهم، وأنهم إن لم يفلخوا الخير كله لم يستقصوا الشر كله، بل قد رضينا بدون هذا، وهو أن نهب خيرهم لشرهم، وإحسانهم لإساءتهم، وعدلهم لجورهم، فلا نفرح بهذا، ولا نحزن لذلك، ونخرج بعد الليثا والتي بالكفاف والمغاف» (ص ٥١).

انظر: Aristotle, *The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics*, trans J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261.

- انظر أيضاً ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب الأخلاق، ص ٢٧٧ - ٢٨٠.

للتفسيرات الحديثة لكتاب الأخلاق، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

انظر: Aristotle, *The Ethics of Aristotle. The Nichomachean Ethics*, Trans. J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp 261.

انظر أيضاً ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب الأخلاق، ص ٢٧٧ - ٢٨٠ والتفسيرات الحديثة لكتاب الأخلاق، وخاصة مايتعلق بموضوع الصداقة راجع:

Neera Kapur Badhwar, ed. *Friendship: A Philosophical Reader* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

The Changing Face of Friendship, ed. Leroy S. Rouser. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994).

Marilyn Friedman, *What are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1993).

Price, A.W. *Love and friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1980) Rp. 1990

(١٣) لاحظ أن نساء أخريات قد ذُكرن في كتاب الصداقة والصديق دون أن يكون لهن أية علاقة بالصداقة. مثلاً تذكر عائشة، زوجة النبي محمد (ص) في مثال يدل على حسن عهده هو، لا حسن عهدها هي، «قالت عائشة: كنت أرى امرأة تدخل على النبي صلى الله عليه وآله، وكان يقبل عليها بحفاوة فشق ذلك على فعمل ذلك مني فقال: يا عائشة هذه نفضانا أبام خديجة، وإن حسن العهد من الإيمان» (ص ٢٩٠). وهناك ذكر ليشار يستعبد فيه من عتاب النساء. قيل ليشار: ما تقول في العتاب؟ قال هو من الرجال خير، ومن النساء شر (ص ٢٢٦).

والإشارة إلى حفصة بنت كلثوم بن عمرو العنابي تحكى عن أبيها، لا عنها (ص ٢٩٠). أما ملاحظة امرأة عبد الله بن مطيع لزوجها: «ما رأيت أماً من أصحابك، إذا أبهرت لزموك، وإذا أعسرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يقشوننا في حال القوة منا عليهم، ويقفوننا في حال العجز منا عنهم» (ص ٢٢٩)، فتشير إلى علاقته بأصحابه، وإن كانت تربتها نظرة المرأة الثابتة لأصدقاء زوجها المخاضين.

(١٤) من غير الواضح من هو ابن طاهر هذا في النص. هناك عبد الله بن طاهر الذي يشير إليه الكيلاني في أحد هوامشه السابقة قائلاً: «هو أبو العباس عبد الله بن طاهر بن الحسين (١٨٢ - ٢٣٠ هـ) أشهر الولاة العباسيين، ولاء المأمون خراسان. قال عنه ابن الأثير: كان عبد الله مع أكثر الناس بذلاً للمال من علم وتجربة، وللشعراء فيه مرات كثيرة، وقال الذهبي: كان عبد الله من كبار الملوك (ص ١٢٦). ولكن لا يعقل أن يكون ابن برد البهري المتكلم مع التوحیدی في صفحة ٣٠٩، أن يكون من غلمان رجل مات قبل ثمانين سنة من ولادة التوحیدی نفسه. فلهذا ابن أحد الغلمان الذين سمعوا عن هذا الرجل المثالي، أو أن هناك ابن طاهر آخر.

(١٥) لمراجعة الكتب العربية الأخرى التي تعرض للصداقة انظر كتاب الحب والصداقة في التراث العربي والدراسات المعاصرة ليوسف الشاروني (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥).

بعض المراجع العربية

المصادر الرئيسية :

أبو حيان التوحیدی: الإمتاع والمؤانسة. القاهرة: ١٩٣٩ - ١٩٤٤.

----- الإمتاع والمؤانسة: تقديم واختيار أحمد الطويل. تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

----- رسائل أبي حيان التوحیدی. مصدره بدراسة عن حياته وأثاره وأدبه. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥.

----- الصداقة والصديق: تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤.

----- المقابسات. تحقيق محمد توفيق حسين. طهران: مركز نشر دانشکاهی، ١٩٨٧.

- أرسطوطاليس. الأخلاق. ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه عبد الرحمن بدوي. الكويت. وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

المصادر الثانوية :

زکریا إبراهيم، أبو حيان التوحیدی. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

مسحوص إبراهيم، أبو حيان التوحیدی. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

عبد الرحمن بدوي، أرسطو: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣.

أحمد محمد الحوفي، أبو حيان التوحیدی، ط ٢. القاهرة: مطبعة نهضة مصر ١٩٦٤.

يوسف شاروني، الحب والصداقة في التراث العربي والدراسات المعاصرة، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.

أبو نصر الفارابى ، الأعمال الفلسفية ، تحقيق جعفر آل ياسين ، الجزء الأول ، بيروت : دار المناهل ، ١٩٩٢ .
----- آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها . تقديم وتريب وشرح على بو ملحم . بيروت : دار ومكتبة الهلال ، ١٩٩٥ .
إبراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدى : ط ٢ . القاهرة : دار المعارف بمصر ، دون تاريخ .
عبد الرازق محي الدين ، أبو حيان التوحيدى : سيرته آثاره القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٤٩ .

ENGLISH REFERENCES CONSULTED

PRIMARY SOURCES

- Aristotle. *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Trans. J.A.K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1955.
-----, *A New Aristotle Reader*. Ed. J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1987. (Nicomachean Ethics: 364-478).
Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Ed. Edith Hamilton & Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961.

SECONDARY SOURCES

- Aquinas, St. Thomas. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Trans. C.I. Litzinger, O.P. 2 vols. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.
Badhwar, Neera Kapur. Ed. *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca & London: Cornell University, 1993.
Barnes, Jonathan. Ed. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
De Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edward R. Jones. London: Curzon Press, 1903. Rp. 1994.
Enright, D.J. & David Rawlinson. Chosen & Ed. *The Oxford Book of Friendship*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.
Eterovich, Francis H. *Aristotle's Nicomachean Ethics: Commentary and Analysis*. Washington: University Press of America, 1980.
Friedman, Marilyn. *What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.
Hardie, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980. R.P. 1990.
Price, A.W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
Reeve, C.D.C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
Rouner, Leroy S., ed. *The Changing Face of Friendship*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.





الصدقة والصدق

في تراث أبي حيان التوحيدي

محمد إبراهيم حور*

- ١ -

حظي أبو حيان التوحيدي بعدد من الدراسات التي ترجمت له، وعرفت بأثاره، وتناولت جوانب من فكره، وأدبه، وفلسفته^(١). وإن في هذا ما يغني عن التعريف به، ويدفعنا إلى قصر الحديث عما يتصل بموضوعنا من حياته وشخصيته، بوصفه يمثل المرتكز الذي انطلق منه التوحيدي، وشكل موقفه من الصداقة والصدق في آثاره التي وصلتنا.

فأبو حيان التوحيدي عاش حياته وهو يشعر أنه مهضوم الحق، ولم يتمتع بالمكانة التي تليق به، والتكريم الذي هو أجدر به من كثيرين عاصروه، من الأدباء والمفكرين، أو الساسة والمسؤولين. وأوصله هذا الشعور إلى اليأس من كل شيء، والضيق من الحياة وأهلها، فخرج عن طوره - وهو المفكر والفيلسوف - وانساق وراء عواطفه الجامحة، التي أنطقته بما لا يليق من مثله حين قال:

«ما ظننت أن الدنيا ونكدها، تبلغ من إنسان ما بلغ مني. إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس - الرباط.

ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأنيمم بالصعيد،
عاد صليداً أملس»^(٢).

وماذا ينتظر من صاحبنا أن يكون موقفه من الآخرين، إذا كان هذا حاله مع الطبيعة وشيئاتها؟! إنها الشكوى المرة، والتبرم الذي لا ينقطع، انطلاقاً من كونه قدم لمجتمعه الكثير، ولم يكافأ بالقليل - من وجهة نظره على الأقل - فعبّر عن هذه الحال بنصوص خالصة له، وفزع إلى الشعر العربي، الذي وجد نفسه فيه، فبنى نصه، ونطق به، وكأنه له. ولم يجد بأساً من إعادته في غير موضع، مثلما فعل مع بيت العباس بن الأحنف:

كنت كأني ذبالة نصبت

نضبي للناس وهي تحترق

فهو يفتنحه مرة بـ «أصبحت...»^(٣)، وأخرى بـ «صرت...»^(٤). وكان مقياس الجودة والحسن في الشعر عده مدى مطابقته لحاله، وتعبيره عنها، فانظره وهو يقول:
«وما أحسن ما قال الأول:

الأعلى الذي ند عن هذين الرجلين اللذين شخصهما في الناس عامة. وبالمقابل، كان شأنه معه في تعداد مثالبه مع الصاحب ابن عباد بكتاب مستقل.

ومع أن أبا حيان انحدر من أسرة متواضعة الشأن والحال، لانكاد نعرف عنها شيئا، وعمى هو كل شيء، الأمر الذي يشي أنها أقرب للعامة منها للخاصة؛ وإن ما لحق بصاحبنا من معاناة، وإهانة، واستخفاف وعدم اعتراف بقدره ومكانته، كان من خاصة الخاصة.. أقول: مع ذلك، إلا أن أبا حيان كان ينسلخ عن العامة، ويحط من قدرهم، ويجعلهم مثالا للذيلة والضة حين قال:

«إن التصدي لهم امتهان، وطلب الرفعة ضعة. وإنه ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم إجلالا وقبولا واحتراما. وإن من خالطهم ينسلخ عن المهمات النفسية، واللذائذ العقلية، ومن انتصب لهم لم يملك إلا درهما أو دينارا، ومناصبه شديدة لمثاليته وعداته»^(١٠).

وماذا بقي لأبي حيان من الناس - عامتهم وخاصتهم - عامتهم انسلاخ عن المهجمات النفسية، واللذائذ العقلية، وخاصتهم مثالب وجحود وظلم، وهو إن قصد دجلة ليفتسل نضب ماؤها!! لم يبق لصاحبنا ملجأ يلوذ به، أو بارقة أمل يتعلق بها، أو صديق أو نديم يشبه همومه، ناهيك عن أن يأنس به، ويسعد بقربه، ولهذا وجد نفسه غريبا في وطنه وبين أهله، وإذا به يقدم لنا صورة مغايرة لمفهوم الغريب الذي عرفناه في التاريخ والأدب، وقد تأت به الديار، وانبثت صلته بالأهل والوطن، فوصف نفسه شاكيا باكيا، ووصف بالذل والضعف، وكان لكل هذا مبررات مقنعة، وتعاطف صادق مع من هم على هذا الحال. أما أبو حيان، فضأنه مختلف مع الغريب، الذي كان رمزا له، وجاءت صورة الغريب عنده صورة حية لحياته، وما واجهه فيها من مصائب ومصاعب وأحداث، ومن ضيم وجور، ومن ذل ومهانة، وهو لم يغادر دياره قط ولم يعاشر غير قومه. وما زاده ألما، أنه واثق من نفسه، معتد بها، مدرك أن بضاعته نافقة، ومكانته سامقة،

وكم تجرعت من غيظ ومن أسف
إذا تجدد حزن هون الماضي

وكم غضبت، فما باليتم غضبي
حتى رجعت بقلب ساخط راض»^(٥)

ومن دلائل إعجابه بهذا اللون من الشعر، أننا نجد يكاد ينثر هذين البيتين، وهو يتحدث عن الصاحب ابن عباد، وما قاساه من إهانة وبؤس، وهو يعيش في كنفه فقال: «وما ذنبى إن ذكرت عنه ما جر عليه من مرارة الخيبة بعد الأمل، وحملنى عليه من الإخفاق بعد الطمع»^(٦). ويزداد الأمر وضوحا باستناسه بهذين البيتين حين نراه يقول:

«وإنما أثبت، في وقت بعد وقت، عوارض النفس عند الفيض الشديد، والغيظ المديد، وحين يبلغ العجز آخره، ويستغرق اليأس ظاهره وباطنه، فإنما أحاول بذلك البث تخفيفا، فلا أزداد به إلا تثقلا»^(٧).

وإذا ما أراد أن يوجز حاله بعبارة دالة، لابس فيها ولا إبهام «فسيئة كيفما قلبتها»^(٨).

وقاده شعوره بالغبن، وضيق العيش، إلى أن يسعى ظنه بالناس، وألا يأمن جانبهم، وأن يعرض بهم كلما سنحت له سانحة، معمما في قدحهم، نافيا عنهم أية سمة من سمات الخير، أو العون، أو المحبة. وهذا موقف لا يليق بأمثاله ممن جالسوا العلماء، ودرسوا الأدب والتاريخ والسير، واطلعوا على الفلسفتين اليونانية والإسلامية، ولكن ماذا نفعل وهو يقول:

«تصفحت الناس فوجدتهم أحد رجلين: رجلا إن نطق نطق عن غيظ ودمنة [تحقد قديم]، وإن سكنت سكنت عن ضغن وإحنة، ورجلا إن بذل كدّر بامتثانه بذله، وإن منع حسن باحتياله بخله»^(٩).

وقد غلب اليأس عنده «من جميع الناس». ويأخذنا العجب حين نعرف أن هذا النص من رسالة وجهها أبو حيان التوحيدي إلى ابن العميد، يتقرب بها منه، ويعده المثل

وأن من حوله دونه. لكن هذا كله لم ينفعه بشيء، بل ربما كان وبالا عليه، حسداً، وحقداً، ممن قصروا عنه، وكانت يدهم مقاليد الأمور. إنه :

«طالت غربته في وطنه ... إن نطق نطق خزيان
منقطعاً ... وإن قرب قرب خاضعاً ... وإن طلب
طلب واليأس غالب عليه.. وإن قال قال هائباً،
وإن سكت سكت خائباً... عليه أحكام المصائب
والنوائب... لا اسم له فيذكر، ولا رسم له
فيشهر... إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق
زجر... كله حرقه، وبعضه فرقة، ولبه أسف،
ونهاره لهف، وغداؤه حزن، وعشاؤه شجن، وآراؤه
ظنن، وجميعه فتن، ومفرقه محن، وسره علن،
وخوفه وطن» (١١).

وقد أدرك معاصرو أبي حيان، ومن ترجموا له فيما بعد، ضيقه بالناس، وتبرمه بهم، ومبالغته في هذا وذاك، فنهاه عن ذلك معاصروه، وكشف عن آفته من بعدت بينهم وبينه شقة الزمن. وكان خير ناه وزاجر له، معاصره وشريكه في (الهوامل والشوامل) مسكويه، الذي افتتح أجوبته له بقوله:

«فإني أرى لك إن أحببت معايشة الناس
ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن
تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضب
له عن كل حق لك، وترى له عليك ما لا يراه
لنفسه» (١٢).

ولم يقف الأمر بمسكويه عند النهي المجرد بل ضرب له الأمثال بأقوال الشعراء التي أكدت ضرورة الحرص على الصديق، والتجاوز عن هفواته وأخطائه، كالنابغة الذبياني وبنار بن برد.

وزداد الأمر وضوحاً في تشخيص شخصية صاحبنا عند ياقوت الحموي الذي زودنا بأطول ترجمة لأبي حيان، حين يصفه بقوله: «سخيف اللسان، قليل الرضى عند الإساءة إليه والإحسان. الذم شأنه، والطلب دكانه» (١٣). وقد يفهم موقفه هذا عند الإساءة إليه، أما أن ينسحب الأمر كذلك عند الإحسان، ففي هذا مثار للعجب من أبي حيان!

ولم يخرج الباحثون المحدثون عن هذا التشخيص لأبي حيان وموقفه من الناس، فهو: مستجد متشائم، يعاني من أزمة نفسية، متذبذب، شغوف بطلب الناس، ذليل... (١٤).

ولعل في هذه الجوانب من حياة أبي حيان - سواء ما تحدث به عن نفسه، أو ما جاء به الآخرون عنه - ما يساعد على تفهم رؤيته للناس، ويفسر نظرتهم للصداقة والصديق التي انبثت في كتبه، وبسط القول فيها بأسلوب مغاير لما هو معهود عند الأدباء والفلاسفة الذين سبقوه أو جاءوا من بعده، فلما صادفنا في نثر أبي حيان عن الصداقة والصديق؟

- ٢ -

أفرد أبو حيان التوحيدى للصداقة والصديق كتاباً كبيراً جاء في أربعمئة وتسع وستين صفحة (١٥). وكان هذا الكتاب كافياً لأن ينصرف التوحيدى عن موضوعه إلى سواء، ولكن ضيق الرجل من الناس، وسوء ظنه، وكثرة ما واجهه من إحباط منهم، وعدم تقديرهم له حق قدره، كل ذلك جعل الموضوع يلح عليه، ويعرض له كلما سنحت له ساحة، فلم يخل أثر من آثاره التي وصلتنا إلا وفيه ذكر للصداقة والصديق. فبالإضافة لكتابه السابق، نجد المادة مبثوثة في الكتب التالية:

- «الإمتاع والمؤانسة» ٢: ١٤٨.

- «الهوامل والشوامل» ١٢٩ - ١٣٠، ١٩٠، ٢٢٦.

- «الإشارات الإلهية» ٦٦، ١١٢ - ١١٧، ٢٤٧ - ٢٤٨.

- «البصائر والذخائر» ١: ٢٧، ٣٢ - ٣٣، ٨٧، ١٢٨، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٢٥، ١٠٨، ١٨٧، ٤٦٠ - ٧٨٤، ٦١١، ٥٧٧، ٥٥٦، ٤٦١.

- «المقابسات»، المقابلة الأخيرة منه ٣٥٥ - ٣٨٢.

- «مثالب الوزراء» ١٩٢.

وما يلفت النظر، أنه أعاد نصوصاً كثيرة في تلك الآثار. ففي (الصداقة والصديق): «قليل لأرسطاطاليس الحكيم،

فإن صددت بوجهى كى أكافئه

فالعين غضبى وقلبى غير غضبان

أورده فى (البصائر والذخائر) (٢٤)، وفى (الصداقة والصدق) (٢٥).

وقوله: «وإذا أردت الحق، علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والرعاية والمحافظة، قد نبذت نبذا ورفضت رفضا، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات» جاء فى (الصداقة والصدق) (٢٦)، وأعاد مضمونه فى (المقابسات) (٢٧).

وما دعائى إلى إثبات هذه النصوص المكررة فى آثاره إلا أنها سارت فى نسق واحد تقريرا، وهو الوقوف فى الصف المواجه للصداقة والصدق، وليس فى الجانب المنسجم معها، وهذه هى الرؤية التى تبناها أبو حيان التوحيدى فى جميع آثاره، كما سنرى بعد قليل.

- ٣ -

كان مفهوم الصداقة والصدق يشغلان أبا حيان، ويلحان عليه فى حقيقتهما، ومدى صدق دلالتهما، وهل لهما وجود فى عالم الوجود، أم أنهما وهم، تعلق به الناس والمفكرون والأدباء، ودعوا إليه دون الوصول لمرماه؟ فأكثر أبو حيان من الحديث عن معنى الصديق مرة، ومفهوم الصداقة أخرى فى آثاره. وكان فى هذه الأحاديث سائلا، مستفسرا، موردا أقوال الفلاسفة والأدباء، معلقا عليها إن لم توافق مزاجه وهواه - وما أكثر ما كان لا يتفق مع ما يقوله أولئك وهؤلاء - مع أن من تعامل معهم هم أساطين الفكر من اليونانيين والمسلمين، وإن فى هذا ملحظا لا يمكننا تجاوزه دون الإشارة إليه، هو أن أبا حيان كان معنيا بكبار المفكرين فى التراث الإنسانى، حين يستشهد بقول، أو يرغب فى محاكاة قضية أو مناقشتها. أقول: عنى أبو حيان بمعنى الصداقة والصدق، وكان أكثر ما شغله تعريف الصديق عند الفيلسوف اليونانى أرسطاطاليس، الذى عرّف الصديق تعريفا عمى على أبى حيان أولا، ثم لم يرق له معناه حين فسر له، لأنه ند عن منهجه فى الحياة، وموقفه من الصديق خاصة،

معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك» (١٦). والنص هو هو فى المقابسات (١٧).

ويدور فى خلد صاحبنا سؤال حير، ولم يجد له تفسيراً مقنعا، وهو السر الذى يربط بين شخصين، على ما بينهما من تباين. وقد طرح هذا السؤال على أبى سليمان السجستانى على هذا النحو: «إنى أرى بينك وبين ابن ميسار القاضى ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية، فمن أين هذا؟ وكيف هو؟» (١٨). وقد افتتح بهذا السؤال (رسالة الصداقة والصدق)، وطرحه هو هو فى (الهوامل والشوامل) (١٩).

وقول الشاعر:

فما منك الصديق ولست منه

إذا لم يعنه شئ عناك

نجده فى (الصداقة والصدق) (٢٠)، وفى (البصائر والذخائر) (٢١).

وقول الشاعر:

تودّ عدوى ثم تزعم أننى

صديقك إن رأى عنك لمازب

بلوتك فى أشياء منها منحتنى

أمانى محتاج وفيك مخالب

فليس أخى من ودنى رأى عينه

ولكن أخى من ودنى فى المفايب

فما أنت إلا كيف أنت ومرحبا

وبالبض رواغ كسروغ الثعالب

جاء فى (البصائر والذخائر) (٢٢)، وفى (الصداقة والصدق) (٢٣).

وقول الشاعر:

إذا رأيت ازوراراً من أخى نقرة

ضاق على برحب الأرض أوطانى

أو قل ندرة، نعم، والأعداء أكثر، نعم أيضاً، ولكنهم يحيطون بالمرء في كل زمان ومكان.

وإذا سأل الإسكندر ديجانيس: «بم يعرف الرجل أصدقاءه؟ قال بالشدائد، لأن كل أحد في الرخاء صديق»^(٣٤)، وإخال التعقيب الذي جاء بعد «الشدائد» لأبي حيان، وهو يحمل بين طياته النفي لوجود الأصدقاء، أو قل: تأكيد ندرتهم - إن أحسن الظن به.

ويقرر انكاجورس أن الصديق لا يمكن أن يكون على الصورة التي يترجمها منه: وفاء، وصدق، وإخلاص، وود، ونضحية... بسؤال إنكارى يطرحه: «كيف تريد من صديقك خلقاً واحداً، وهو ذو طبائع أربع؟»^(٣٥).

والمفهوم الإيجابي الوحيد الذي أورده أبو حيان عند الفلاسفة اليونانيين في معنى الصديق وند به عن اليأس من وجوده، هو ما جاء به ثيفانوس، الذي عرف صديقه بقوله: «إذا سرت إليه في حاجة، وجدته أشد مسارعة إلى قضائها مني إلى طلبها منه»^(٣٦)، أقول: هذا المفهوم الإيجابي الوحيد، وإن كان يحمل بين طياته معنى المثال، لكنه - على كل حال - شحنة تستضيء بها في الظلام الدامس الذي وضعنا فيه أبو حيان.

ولم يكن حال صاحبنا مع العرب الأعراب أحسن منه مع غيرهم من اليونانيين. فهذا أعرابي ينكر وجود الصديق، ويصل به الأمر إلى أن يعد الأصدقاء أعداء حين يسأل:

«كيف أنسك بالصديق؟ قال: وأين الصديق، بل أين التشبه به؟ والله ما يوقد نار الضفائن والذحول [الحقد] في الحى، إلا الذين يدعون الصداقة، ويتحللون النصيحة، وهم أعداء في مسوك الأصدقاء»^(٣٧).

فأية صورة قائمة أوردها أبو حيان على لسان هذا الأعرابي - إن كان له وجود، ولم يكن هذا لسانه، نحله الأعرابي - وهل تراث العرب الأعراب خلا من كل قيم ومثل، وهم أهل القيم والمثل، مثلما هم أهل الكفر والنفاق!! نعم، إن الأعراب كذلك، ولهذا فلم يحرمننا أبو حيان من الصورة المقابلة لهذا الذي جاء به؟ وإذا بنا نجد الصديق عند أعرابي

والناس عامة. وأقول: شغل هذا التعريف أبا حيان، لأنه عرض له مرتين: إحداهما في الصداقة والصديق^(٣٨)، والثانية في (المقاييس)^(٣٩). وأطال الوقوف عنده، والمعالجة فيه، وهو: «قيل لأرسطاطاليس الحكيم، معلم الإسكندر: من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك». وإذا فسر هذا المعنى لأبي حيان بالقول: «الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود» نلاحظه يهتبل الفرصة لتأييد موقفه وتأكيد قائله: «ما فائدة هذا الحد؟ ولم قال الفيلسوف شيئاً لاحقيقة له، ولا دلالة عليه، ولا يوجد في الشاهد أصله»^(٤٠). ولا يستقيم الأمر لأبي حيان إلا حين يبين له أن هذا ما كان إلا من باب «المبالغة في القول»، وإذا به أقرب للخيال والمثال، منه للواقع والشاهد. ويتأكد أخذ أبي حيان بهذا الذي قرره، أنه يعطف على قول أرسطاطاليس وتفسيره، بما قاله روح بن زبياع حين «سئل عن الصديق، فقال: لفظ بلا معنى»^(٤١). ويعد هذا شبيهاً بما قال أرسطاطاليس، وما هو كذلك، بله تناقضه معه. لكنه حين وقر في ذهن أبي حيان أن المبالغة أساسه، وأن نصيبه من الواقع يكاد يكون معدوماً، أجاز لنفسه القول إنه شبيه به. وما تعليقه على ما جاء به ابن زبياع إلا المفتاح الذي ينم على مذهب صاحبنا من الصداقة والصديق حين قال: «أى هو شيء عزيز، ولعزته كأنه ليس بموجود».

وبعجب المرء من كثرة النصوص والشواهد للفلاسفة اليونانيين، خاصة تلك التي استعان بها لتحديد معنى الصداقة والصديق، ناهيك عما جاء به على لسان فلاسفة المسلمين، والأعراب. وهي جميعها نصب في مجراه الذي لا يريد له أن يتعكر صفوه، أو يتحول اتجاهه. فإذا سئل ديجانيس عما ينبغي للرجل أن يتحفظ منه يجيب: «حسد أصدقائه، ومكر أعدائه»^(٤٢). فانظر كيف تساوى الأصدقاء والأعداء في الدرجة والحالة، وهي «التحفظ». وكان ينتظر أن يكون الأمر خلاف ذلك: الملجأ للأصدقاء، والمهرب من الأعداء. لكن هكذا يريد أبو حيان الصديق، ولذلك لم تعوزه الوسيلة التي يتوصل بها لتأكيد رأيه.

ويصل الأمر بمن يبحث عن الصديق حد الإعجاز والاستحالة، حين يورد أبو حيان مفهوم الصديق بطريق غير مباشر، عند سؤاله عن «أطول الناس سفراً؟ قال: من سافر في طلب صديق»^(٤٣). ولا أظن الأمر كذلك. فالأصدقاء قلة،



قلت: هلا تخالصتما عن الرياء والنفاق؟ فقال:
والله إن خوفي من أن يصير الرياء والنفاق
مكاشفة، والمكاشفة مفارقة، أشد من خوفي من
الرياء نفسه!! (٤٢).

ولا يخطئ من يلحظ أن الغلبة والتغلب لمفهوم الصدقة
والصدق التي انبثت في تراث أبي حيان كانت بعيدة عن
المعنى السامى الذى تطلعت إليه الإنسانية في مسيرتها
الطويلة، وهذا ينم على شخصية صاحبنا، وخصوصيتها التي
تفرد بها، أو يكاد. ولعل الأمر يزداد وضوحا، إذا عرضنا
موقفه المباشر من الصدقة والصدق، وهو ما سنعالجه في
الفقرة التالية.

- ٤ -

تحدثت رؤية أبي حيان للصدقة والصدق بشكل قاطع
في كتابيه (المقاييس) و(رسالة الصدقة والصدق). فهما
عنده مرة «ينبغي أن تثق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه
بالصدق» (٤٣). وأخرى «إذا أردت الحق، علمت أن
الصدقة، والألفة، والأخوة، والرعاية، والمحافظة، قد نبذت نبذا،
ورفضت رفضا، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاء،
وصرفت عنها الرغبات» (٤٤). هذه هي رؤيته واضحة محددة،
لا لبس فيها ولا غموض، ولا مجال للتفسير، أو التأويل.
وكانت آثار الرجل تسير في هذا الاتجاه، وتدعو إليه،
وتستهجن الحياء عنه، أو الخروج عليه. وهو يدرك أن دعوته
فيها جنوح، وموقفه مستغرب، لكنه أصر عليه، والتمس له
الوسائل، واهتبل الفرص التي تسعف وتخفف من حيرته تجاه
الناس وغلوائه في نظرهم. ولهذا لحظناه بفتحة رسالة
(الصدقة والصدق) بقول لأبي بكر الخوارزمي - الذى ينعت
بالشاعر البليغ، وهو نعت له دلالة - ينطق بحاله، ويعبر عما
يداخله، وهو يصف الناس، وما آلوا إليه في باب القيم والمثل،
والعلم، والمعرفة في دعائه:

«اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت، وأصلح
قلوب الناس فقد فسدت، ولا تمنى حتى يور
الجهل كما بار العقل، ويموت النقص كما
مات العلم» (٤٥).

آخر، فكان «مثل الروح لصاحبه، يحيه بالتنفس، ويمتعه
بالحياة، ويريه من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعيمها
ولذتها» (٣٨). ولكن هيهات!! وهل يقبل أبو حيان بهذا؟
بالطبع لا! لأنه كلما تسر له من يأتيه بالوصف الدقيق
والمعنى الشامل لمفهوم الصديق، نراه يحرص على أن يفسد
الجو النفسى المريح الذى ندخل فيه، بإنكار وجود المنعوت،
وإن كان قد طاب له النعت. انظره في تعليقه على رد ابن برد
الأبهري الذى سأله أبو حيان:

«من الصديق؟ قال: من سلم سره لك، وزين
ظاهرة بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف
عن ذات يدك عند حاجته.. قلت أما الوصف
فحسن، وأما الموصوف فعزيز!» (٣٩).

ولا ينقذنا من هذا الجو الخائق الذى وضعنا فيه أبو حيان،
في تعريف الصديق، إلا المتصوفة الذين هاموا في المثل العليا،
وتمسكوا بها، بمنين النفس أن تكون في عالم المعنى، بعد أن
يشوا منها في عالم الحس.

فالصديق عند العباداني:

«من شهد طرفه لك عن ضميره بالوفاء والود.
فإن العين أنطق من اللسان، وأوقد من
النيران» (٤٠).

وهو عند صوفى آخر:

«من لم يجدك سواء، ولم يفقدك من هواه» (٤١).

ومع أن حديث المتصوفة داخل في الاستغراق في الحلم،
والمملوكات الخاص بالمثل السامية، والقيم العالية، وهو يمثل
لونا من ألوان الهرب من الواقع، بعد اليأس والعجز عن
التعامل معه، وإيجاد الحد الأدنى من إمكان التعايش
والانسجام مع من فيه... أقول: مع ذلك، فإن أبا حيان، لم
يترك الأمر يسير عند المتصوفة على رسله، وإذا به يجيء بصوفى
آخر، لينقض ما بناه أقرانه من المتصوفة في مفهوم الصديق.
قال:

«قلت لأبى المتيمم الصوفى الرقى: كيف حالك
مع فلان؟ قال: تداوى بالرياء إلى أن يفرج الله.

إنها روح أبى حيان، نطق بها أبو بكر الخوارزمي، فتمسك بها، وافتتح بها رسالته، ولم يتركه على رسله، دون تدليل منه، فكان تعليقه:

«وأقول: اللهم اسمع واستجب، فقد برح الخفاء، وغلب الجفاء، وطال الانتظار، ووقع اليأس، ومرض الأمل، وأشفى الرجاء. والفرج معدوم، وأظن أن الداء في هذا الباب قديم، والبلوى فيه مشهورة، والعجيج منه معتاد» (٤٦).

ولا يخفى على القارئ أن الصورة التي رسمها أبو حيان أشد قتامة وبأساً من تلك التي اتكأ عليها عند أبى بكر. وما مرد ذلك إلا لأن صاحبنا اتخذ قول أبى بكر نقطة ارتكاز له لتدعيم رؤيته وتأكيدهما، فانساق وراء هواه، أو قل: وراء ما كان يتجرع من مرارة، من بعض الناس، فعمم حكمه على جميع الناس، فقال:

«فأما الذى قال فى أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم فغريب» (٤٧).

وإذا كان مثل هذا غريباً نادراً، أو غريباً مستهجناً عند أبى حيان، فإن ما يقابله من العقوق، وعدم الوفاء، والضجر، والضيق، والخيانة، هو الأغلب الأعم:

«والذين ضججوا من إخوانهم الذين وثقوا بهم فخانوهم، وبكوا بالدموع الغزيرة على ما فاتهم منهم، وساءت ظنونهم بغيرهم، فكثير، لا يحصيه إلا الله تعالى» (٤٨).

ولا يكتفى أبو حيان بتقرير رؤيته، وتحديد موقفه بما يقوله هو، بل نراه يكثر من الأقوال التي تتسجم مع ما ذهب إليه، وتؤكدده، كما أنها تخفف عما في نفسه من برحاء الغيظ والحرقة - على حد تصبيره - فجاء بأراء من سبقوه، أو عاصروه، من الفلاسفة والحكماء:

«قال الثورى لرجل قال له: أوصنى، قال: أنكر من تعرفه. قال زدى. قال: لا مزيد» (٤٩).

وكان المسجدي يقول كثيراً: الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له» (٥٠). ويمكن أن

تكون هذه الأقوال وجهات نظر تنسب إلى قائلها، وتكون ممثلة لهم، لكنها سرعان ما تصبح مطابقة لما يراه أبو حيان، وتكون ممثلة له، حين يعلق عليها بقوله:

«استرسال الكلام فى هذا النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجذاب للحرقة، واطراد للغيظ وبرد للغليل، وتعليل للنفس» (٥١).

- ٥ -

ويبدو أن أبا حيان أدرك أنه أسرف في موقفه من الصداقة والصديق، لذا رأينا يبحث عن تبرير له، وتدليل عليه. وما كان له إلا أن يفرع ثانية إلى كبار الفلاسفة والمفكرين يستأنس بأرائهم، ويستشهد بأقوالهم المبررة، المدعومة بالحجة والمنطق، البعيدة عن العاطفة والانفعال. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن العقل هو الحكم، والتجريد هو الأساس في الحكم. وهكذا كان أبو حيان يتعامل مع الصداقة والصديق، والأمر منسحب على الفلاسفة من قبل، إذ كان العقل رائدهم، والعاطفة في منأى عن تفكيرهم وسلوكهم، والصداقة أقرب إلى العاطفة منها للعقل في تفكير الإنسان.

فرع أبو حيان إلى الفلاسفة يستفتيهم في أصدقائهم، وما هو حالهم معهم، وإذا بهم أساتذة لأبى حيان في حاله مع أصدقائه. فعند أفلاطون: «صديق كل امرئ عقله» (٥٢). وعند سقراط:

«مما يدل على عقل صديقك، ونصيحتك لك، أنه يدللك على عيوبك، وينفيها عنك، ويعظك بالحسن، ويعظ بها منك، ويزجرك عن السيئة، ويزجر عنها لك» (٥٣).

وهو عند ديوجانس:

«صديقى هو العقل، وهو صديقكم أيضاً... فأما الصديق الذى هو إنسان مثلك، فقلما تجده. فإن وجدته لم يف لك بما يفى به العقل... فاكبحوا أعتكم عن الصديق الذى يكون من لحم ودم، فإنه يغضب فيفرط، ويرضى فيسرف، ويحسن فيعبد، ويسى فيحتج، ويشكك فيضل» (٥٤).

فيه شفاء للنفس مغاير لشفاء أبي حيان. وإذا كنا ننكر هذا على الرجل، فعلينا ألا نغض الطرف عن النار التي اكتوى بها، والمعاناة التي لاقاها، من العامة والخاصة. وإذا كان يلتمس العذر للعامة لجهلها، فكيف يكون ذلك للخاصة، وهم يزعمون أنهم يوجهون الناس، ويقودونهم، ويرسمون لهم خطط المستقبل - فكروا وسلوكا؟! ألم يخبرنا أبو حيان أنه كتب رسالته وهو يردد:

«ومن العجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف، على ما في النفس من الحرق، والأسف، والحسرة، والغيت، والكمند... فقدت كل مؤنس، وصاحب، ومرفق، ومشفق. والله! لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جانبي من يصلي معي! فإن اتفق فبقال، أو عصار، أو نداف، أو قصاب. ومن إذا وقف إلى جانبي بصنته، وأسكرني بنته. فقد أوسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت، مجتثا [مائلًا] على الحيرة، محتملا الأذى، يائسا من جميع من ترى» (٥٨).

وماذا نتظر من رجل هذه حاله، وهذا شعوره تجاه المجتمع وسلوكه وقيمه آنذاك؟

عانى أبو حيان من هذا الذي ذكر، وكان رد فعله عنيفا، وأفرغ غيظه قيما قال: وهو جهد المقل، ورد العاجز عن سواه. أما إذا هدأت نفسه، ولان جانبه، وترى في حكمه - وما أقل ما يكون كذلك - فإن دينه مخالف لما قرر، وهو على قلته، له دلالة ومعنى، وفيه إنقاذ لهذه النفس المتوقدة ذكاء وفطنة. انظره في هذا الخبر الذي يورده في (الصدقة والصدق):

«قال القرطبي محمد بن يوسف، قلت للثوري: إني أريد الشام، فأوصني قال: إن قدرت أن تنكر كل من تعرف، فاقبل. وإن استطعت أن تستفيد مائة أخ، حتى إذا خلصوا لك، تسقط مهم تسعة وتسعين، وتكون في الواحد شاكيا، فاقبل!!!»

أرأيت نظرة هؤلاء الفلاسفة للصدق؟ إنها نظرة المفكر، الذي رائده العقل، فلم يخرجوا عنه. ولما كان الصدق، في مفهومه اللغوي والاصطلاحي، يعني الحب، والألفة، والإخلاص، والصدق، لحظناهم يتمسكون بالمفهوم، وينسبون إلى ما يرون أنه أشد إخلاصا وصدقا لهم، فكان العقل وليس الإنسان. وكان أبو حيان موفقا أيما توفيق فيما استشهد به، ودلل عليه، ولكن يبقى السؤال الحائر المحير في آن، وهو: هل كان أبو حيان يقوده العقل، والعقل فحسب، وهو ينظر إلى الصدق ويتحدث عنه، أم كان بجانب ذلك ردة فعل تجاه من لم يجد عندهم ما يريد - بحق ودون حق؟ إنني أميل إلى القول: إن الهوى والمزاج هما المحركان لأبي حيان وليس العقل، وإن كان قد التقى معه في بعض الأحيان.

ومثلما لم يعوزه الدليل عند فلاسفة اليونان، تحقق له الأمر عند العرب والمسلمين فهذا ثابت البثاني يقول:

«جالست الناس خمسين سنة، فما جالست أحدا إلا وهو يحب أن تنقاد الناس لهواه، وإن الرجل ليخطئي، فيجب أن تخطئ الناس كلهم» (٥٥). وقيل لعبد الله بن عروة، وكان خطيبا: تركت المدينة، ولو رجعت إليها لقيت الناس. فقال: وأين الناس؟ إنما الناس رجلان: شامت بنكبة، أو حاسد لنعمة» (٥٦). وكتب أحمد بن إسماعيل بن هارون - الكاتب - إلى ميمون بن هارون: أعلمني رسولي أنك سألته عمن آتس به من ناحيتي؟ ومن في الناس يؤانسني أو يجالس؟ نحن إلى الأتس منهم أحوج منا إلى الأتس بهم» (٥٧).

إنها صورة قائمة قاسية تجاه الناس، بله الصدق. لكنها لقيت هوى وراحة عند أبي حيان، دعمت موقفه، ودفعته دفعا للسير في اتجاهه السلبي من الصدقة والصدق.

- ٦ -

غلب على أبي حيان الغلواء والشطط في أحكامه ومواقفه من تلك القيمة الإنسانية الخالدة، التي تمسك بها بنو البشر على مر العصور، وكان التشبث بها، والبحث عنها، بلما

ويعلق أبو حيان على ما جاء به الثوري قائلا:

وقول الآخر:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى. ولست أرى هذا المذهب محيطا بالحق، ولا معلقا بالصواب، ولا داخلا في الإنصاف. فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولا بد له من أسباب يحيا بها، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشة: بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا، وبعضهم منافقا، وبعضهم نافعا، وبعضهم ضارا، ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له» (٥٩).

هم الناس والدنيا ولم يزل القذى

يلم بعين أو يكدر مشربا

ومن قلة الإنصاف أن تطلب

الأخ المذهب في الدنيا ولست مهذبا

وقال الآخر:

وكتبت إذا الصديق نبا بأمرى

وأشترقنى على حنق بريقى

غفرت ذنوبه وكظمت غيظى

وشتان بين التعليقين لأبى حبان، على قولين للثوري الذى كان منسجما فيهما مع نفسه، أما أبو حيان فخالف سنته، وخرج عن منهجه. ألم يمر بنا قول للثوري (٦٠) وقد أنكر فيه الصداقة ورفضها، وكان في هذا شفاء لصدر أبى حيان؟

مخافة أن أعيش بلا صديق

هؤلاء إنما أوجبوا الإغضاء، والاحتمال، والصبر، والكظم، مع سلامة الإخاء، وإنما وقفوا بالصفح والعفو على ما لا يخلو الإنسان بأنس به من مثله.

ألا ترى التابغة يقول: أى الرجال المهذب؟ والآخر يقول: مخافة أن أعيش بلا صديق.

والآخر يقول: ومن قلة الإنصاف أن تطلب الأخ المذهب في الدنيا ولست مهذبا. نقول كما قالوا، ونغفر كما غفروا، ولو وجدنا من يسلم لنا جملة

إحائه. وإنما نشكو فقد عمود الإخاء الذى حصوله يغفر ما دونه، وحيث بلغنا من هذه الشكوى، وهذا الذم، فلستنا نجحد النعمة في بقية جميلة في هذا الزمان من أحرار الإخوان

- قد قدمك الله فيهم فضلا وبراً وهمة عليه، وأخلاقاً رضية - ومع ذلك، فإن على العاقل في شريطة الإخاء إذا وجد موضع الدين والوفاء أن

يقتصد في المؤاخاة، ويقتصر من العدة على من تفى طاقته بما يجب لهم. فإن حقوقهم إذا زادت على وسعه، لحقته الإضاعة لبعضها،

وجنت الإضاعة عليه العداوة من أضاع حقه، ولذلك قيل: كثرة الأعداء، من كثرة الأصدقاء» (٦١).

ولعل ما يشي يعود الرجل إلى رشد، وانصرافه عن غيه - في بعض الأحيان - إتيانه بشواهد أخرى تدلل على أنه إذا ما تروى في الحكم، فهو الأديب المفكر، الفيلسوف، الذى يغلب العقل على العاطفة والانفعال في نهاية المطاف. ولكن الاحتراز والحذر يظلان يخيمان على تفكير الرجل، خاصة إذا اتصل الأمر بالصداقة والصديق. ولعل تجربته الذاتية هى التى دفعته دفعا إلى اتخاذ هذا الموقف الذى لانملك إلا أن نلتمس له العذر فيه، ونشفي عليه منه، انظره يقول:

«أنشدنى عبيد الله بن عبد الله لنفسه:

وحدة الإنسان خير

من جليس السوء عنده

وجليس الصديق خير

من جلوس المرء وحده

وهذا لعمري كما قال، لكن كيف لنا بجليس الصديق؟... ونحن لم نخالف، في ما عممنا به الذم في باب الإخاء والأنس، قول التابغة:

ولست بمستيق أحبا لآئله

على شعث أى الرجال المهذب

ولانملك في نهاية المطاف، إلا أن نأخذ بهذا الذى قرره:

حذرا، وحيطة، وانتقاء.

الموامش:

- (١) انظر في هذا الدراسات المستقلة التي كتبها عن أبي حيان التوحيدي كل من: عبدالرزاق محي الدين، وإحسان عباس، وإبراهيم الكيلاني، وأحمد الحوفي، وذكرها إبراهيم، ومحمود إبراهيم، وعبد الأمير الأعسم، وعلى دب.
- (٢) معجم الأدباء، ٥: ١٩٢٦.
- (٣) الإشارات الإلهية، ١٣٥.
- (٤) المصدر السابق، ٢٢٤.
- (٥) نفسه، ٢٤٧.
- (٦) أعلام الوزراء، ٤٩.
- (٧) الإشارات الإلهية، ٥٩.
- (٨) المصدر السابق، ٦١.
- (٩) معجم الأدباء، ٥: ١٩٣٩.
- (١٠) الإمتاع والمؤانسة، ١: ٢٢٥.
- (١١) الإشارات الإلهية، ١١٣ - ١١٧.
- (١٢) الهوامل والشوامل، ٢.
- (١٣) معجم الأدباء، ٥: ١٩٢٤.
- (١٤) انظر في هذا على سبيل المثال لا الحصر: عبدالرزاق محي الدين ٤٢، ٤٧، ٢٠٥. وعبد الأمير الأعسم ٦٠ - ٦٨.
- (١٥) حققه إبراهيم الكيلاني، وصدر عن دار الفكر بدمشق عام ١٩٦٤ م.
- (١٦) ص ٥٥.
- (١٧) ص ٣٥٥.
- (١٨) الصداقة والصدق، ٢.
- (١٩) نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠.
- (٢٠) نفسه، ص ٤٥.
- (٢١) نفسه، ١: ١٢٨.
- (٢٢) نفسه، ١: ٣٢ - ٣٣.
- (٢٣) نفسه، ٤٦.
- (٢٤) نفسه، ٢: ٢٥٦.
- (٢٥) نفسه، ٤٠.
- (٢٦) نفسه، ٥٠.
- (٢٧) نفسه، ٣٥٨.
- (٢٨) نفسه، ٥٥ - ٥٧.
- (٢٩) نفسه، ٣٥٩ - ٣٥٥.
- (٣٠) المقاييس، ٣٥٦.
- (٣١) الصداقة والصدق، ٣٥٧.
- (٣٢) المصدر السابق، ٣٥٨.
- (٣٣) نفسه، ٣٥٤.
- (٣٤) نفسه، ٣٥٨.
- (٣٥) نفسه، ٣٥٨، والطبع الأربع هي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.
- (٣٦) نفسه، ٣٥٨.
- (٣٧) نفسه، ٩٠.
- (٣٨) نفسه، ٣٠٧.
- (٣٩) نفسه، ٣٠٩ - ١١٠.
- (٤٠) نفسه، ٢٢٩.
- (٤١) نفسه، ٨٥.
- (٤٢) نفسه، ٩٢.

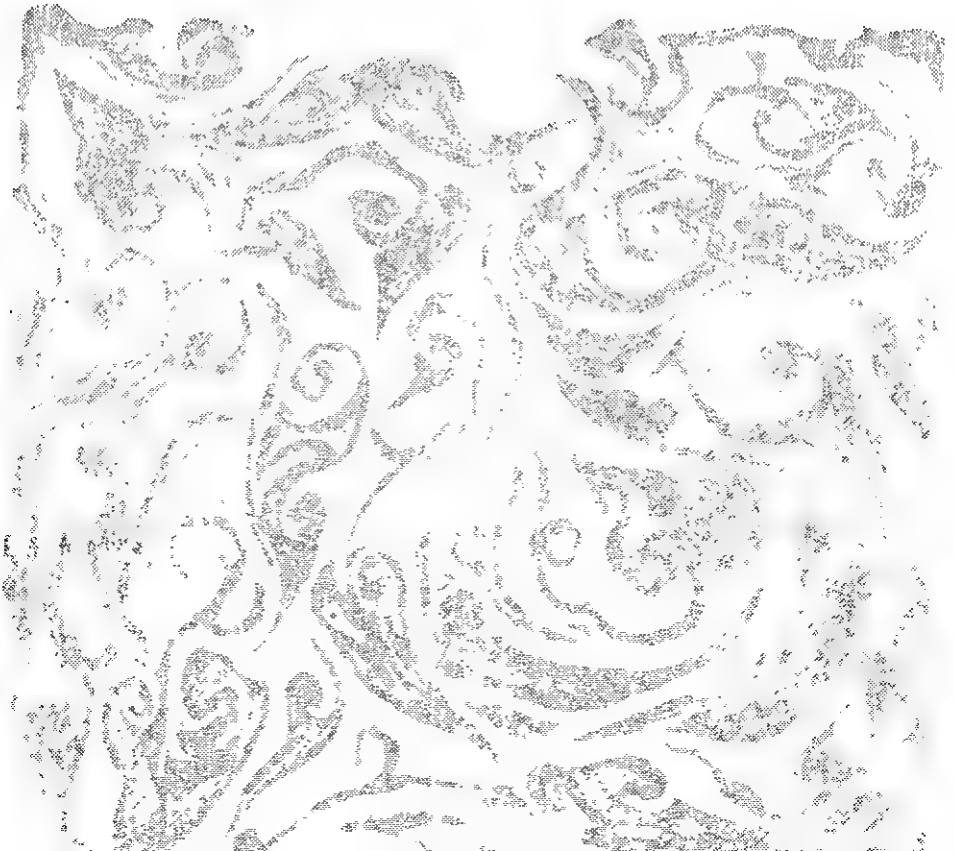
- (٤٣) نفسه، ٩.
- (٤٤) نفسه، ٥٠.
- (٤٥) نفسه، ٢.
- (٤٦) نفسه، ٣.
- (٤٧) نفسه، ١٣.
- (٤٨) نفسه، ١١٢.
- (٤٩) نفسه، ١١٩.
- (٥٠) نفسه، ١٢.
- (٥١) نفسه، ١٢.
- (٥٢) نفسه، ٢٢٥.
- (٥٣) نفسه، ٢٣٨.
- (٥٤) نفسه، ١٤٨ - ١٤٩.
- (٥٥) نفسه، ٢٥٠.
- (٥٦) نفسه، ٣٩٣.
- (٥٧) نفسه، ٣٩٦.
- (٥٨) نفسه، ٧.
- (٥٩) نفسه، ١١٩.
- (٦٠) انظر: ١٥.
- (٦١) نفسه، ٣٩٧.

المصادر والمراجع:

- ١ - على دب، الأدب والمفكر أبو حيان التوحيدي. الدار العربية للكتاب. ليبيا - تونس. الطبعة الثانية، ١٩٨٠ م.
- ٢ - أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية. حققه عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت، ١٩٨١ م.
- ٣ - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة. نشره أحمد أمين وأحمد الزين. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٣٩ م.
- ٤ - أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر. حققه إبراهيم الكيلاني. مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٦٤ م.
- ٥ - إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي. دار المعارف بمصر، ١٩٥٧ م.
- ٦ - إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت، ١٩٥٦ م.
- ٧ - أحمد محمد الحوفي، أبو حيان التوحيدي. نهضة مصر. القاهرة، ١٩٥٧ م.
- ٨ - زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي - أدب الفلاسفة وفلاسف الأدباء. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.
- ٩ - عبدالرزاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي: سيرته - آثاره. مكتبة الخانجي. القاهرة، ١٩٤٩ م.
- ١٠ - محمود إبراهيم، أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم. الدار المتحدة للنشر. بيروت، ١٩٧٤ م.
- ١١ - عبدالأمير الأعمش، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات. دار الأندلس. بيروت ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- ١٢ - أبو حيان التوحيدي، رسالة الصداقة والصديق. حققها إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦٤.
- ١٣ - أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين. حققه إبراهيم الكيلاني، دار الفكر. دمشق، ١٩٦٦ م.
- ١٤ - باقوت الحموي، معجم الأدباء، حققه إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ١٩٩٣.
- ١٥ - أبو حيان التوحيدي، المقابسات. حققه محمد توفيق حسين، دار الآداب. بيروت. الطبعة الثانية، ١٩٨٩ م.
- ١٦ - أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٥١ م.



نصوص من التوحيدى



نصوص من التوحيدى

والكتاب يُصنَّع أَكْثَرُ من تصفُّح الخطاب ، لأن الكاتب يختار
والخطيب مضطرٌّ ؛ ومن يَرُدُّ عليه كتابك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت
وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت ، وأحسنت أم أسأت ؛ فإبطاؤك غيرُ إصابتك
كما أن إسراعتك غيرُ مُعْفٍ على غلطك .

(الإمتاع والمؤانسة)

قبل لدبرجانس : أيها أولى ، طَلَبُ الْفَنَى ، أم طَلَبُ الْحِكْمَةِ ؟ قال :
لِلدُّنْيَا الْفَنَى ، وَلِلْآخِرَةِ الْحِكْمَةُ .
وقبل له : متى تَطِيبُ الدُّنْيَا ؟ قال : إِذَا تَفَلَّسَتْ مَلُوكُهَا وَمَلَكَتْ فَلَاسِفَتُهَا .

(الإمتاع والمؤانسة)

قال فيلسوف : الَّذِي يُعَلِّمُ النَّاسَ الْخَيْرَ وَلَا يَفْعَلُهُ ، بِمَنْزِلَةِ
الْأَعْمَى الَّذِي فِي يَدِهِ سِرَاجٌ ، غَيْرُهُ يُسْتَضِيءُ بِهِ وَهُوَ خَالٍ مِنْ
مَنْفَعَتِهِ مِنْهُ .

(البصائر والذخائر)

الليلة الخامسة والعشرون

وقال — أدام الله دولته — ليلة : أجب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر ، وإلى أي حد ينتهيان ، وعلى أي شكل يتفقان ، وأيهما أجمع للفائدة ، وأزجع بالمائدة ، وأدخل في الصناعة ، وأولى بالبراعة ؟

فكان الجواب : إن الكلام على الكلام صعب . قال : ولم ؟ قلت : لأن الكلام على الأمور المتمد فيها على صور الأمور وشكلها التي تنقسم بين المقول وبين ما يكون بالحس ممكن ، وقضاء هذا متسع ، والمجال [فيه] مختلف . فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه ، ويلتبس بعضه ببعضه ؛ ولهذا شق النحور وما أشبه النحور من الليطق ، وكذلك النثر والشعر وعلى ذلك .

(الإمتاع والمؤانسة)

[١/٣٨] العلم^٢ بلاء ، والجهل عناء ، والعمل رياء ، والقول داء ، والسكوت هباء ، والنظر عداء ، وكل ذلك سواء . فأما بلاء العلم فلائه يهوي بصاحبه إلى لُجج الفكر ؛ وأما عناء الجهل فلائه يُفحِّم صاحبه في شعاب النكر ؛ وأما رياء العمل فلائه يحلب على صاحبه جميع الكد ؛ وأما داء القول فلائه يصبُّ العجب على أهله في كل قبول ورد ؛ وأما هباء السكوت فلائه يعرِّي صاحبه من كل فائدة ؛ وأما عداء النظر فلائه يعود على صاحبه بكل آبدة ؛ وأما سواء كُله ، فلائه عليم لذوي النهى باحتمال كُله .

فهات الآن حالاً ليس للعلم فيها نسب ، ولا للجهل فيها سبب ، ولا للعمل فيها بقية ، ولا للقول فيها خيبة ، ولا للسكوت معها علاوة ، ولا للنظر عندها علاقة ، ولا لكُله فيها استواء ، ولا لبعضه منها تواؤ . وأين تلك الحال

وكيف ؟ وهل تقف عليها بعدل أو حيف ؟ وهل تصل إليها بمرح أو سيف ؟
 وهل تغدو أن تمنّاها بـ « لعل » أو « سوف » ؟ فإذا كانت هذه الحال
 تنتره عن التمني في ضمائر النفس ، فكيف يستطيع الامتلاء بها على صحة
 الإرادة والحقيقة والقبس ؟ هي والله حال ذابت عليها الأكباد ، وممرت على
 هذا الحديث في نعمتها الدهور والآباد . هي والله حال زهقت عليها النفوس
 والأرواح ، وأنى على نعمتها المساء والصباح . هي والله [حال] علت عن
 الصفات والرسوم ، كما نزلت الصفات والرسوم عنها . هي والله حال سبّح
 في لحنها فكرر كل نِحرير فلم يصل إلى ساحل ، وسار في هواها وهم كل
 متمكن فلم يقع على طائل . هي والله حال إن حلت بها أيقظتك ، فإن
 استيقظت عنها حلت بك . هي والله حال [٣٨/ب] برزت بالجبروت ،
 وخفيت في الملكوت ، فلا الكلام يقع في وصفها أو تمنّيها ولا السكوت . هي
 والله حال من ذاتها عرف ، ومن عرفها وصف ، ومن وصفها انتهى
 ووقف ، ومن انتهى عنها [و] وقف ، ابتداء الحنين إليها وتشوّف .

(الإشارات الإلهية)

أيها السامع : ليس كل من رقد حتم بما يريد ، ولا كل من مد يده
 نال ما يطلب ، ولا كل من ادعى سلّم له دعواه ، ولا كل من دعا أجيب ،
 ولا كل من قرع الباب دخل ، ولا كل من استرق السمع سلم ،
 ولا كل من استغنى أغنى ، ولا كل من قال بـ « آلي ترك » ، ولا كل
 من استرحم رُحم ، ولا كل من تعرّض استُخدم ، ولا كل من
 وصل نودم ، ولا كل من بعد عديم ، ولا كل من سأل حريم ،
 ولا كل من ألحف أعطي ، ولا كل من بكى أرضي ، ولا كل من
 خطب زوج ، ولا كل من ملك توج ، ولا كل من رجا أدرك ، ولا كل
 من منع خاب ، ولا كل من قدم فقد أكريم ، ولا كل من أخر فقد أهين ،
 ولا كل من سبّح غرق ، ولا كل من خوف فارق ، ولا كل من أومن
 اطمأن ، ولا كل من دلي أرجحن ، ولا كل من ترسل قبل . ولا
 كل من التمس نول . في الغيب عجائب ، وفي العجائب أيضاً عجائب .

(الإشارات الإلهية)

مسألة

لم إذا عَرَفَتِ العائَةُ حَالِ الْمَلِكِ فِي إِثَارِ اللَّذَّةِ ، وَانْهَمَاكِهِ عَلَى الشَّهْوَةِ ،
وَاسْتَرْسَالِهِ فِي هَوَى النِّفْسِ اسْتَهَانَتْ بِهِ ، وَإِنْ كَانَ سَفَاكَاً لِلدَّمَاءِ ، قَتَلَا
لِلنَّفُوسِ ، ظُلُومًا لِلنَّاسِ ، مُزِيلَا لِلنِّعَمِ ؟

وَإِذَا عَرَفَتِ مِنْهُ الْعَقْلَ وَالْفَضْلَ وَالْحِدَّةَ / هَابَتْهُ ، وَجَمَعَتْ أَطْرَافَهَا مِنْهُ ؟
مَا شَهَادَةُ الْحَالِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ؛ فَإِنْ جَوَابُهَا يَشْرَحُ عِلْمًا فَوْقَ قَدْرِ الْمَسْأَلَةِ ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

إِنَّ الْمَلِكَ هُوَ صِنَاعَةٌ مُقَوِّمَةٌ لِلْمَدَنِيَّةِ ، حَامِلَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى مَصَالِحِهِمْ مِنْ
شُرَائِهِمْ وَسِيَاسَتِهِمْ بِالْإِثَارِ ، وَبِالْإِكْرَاهِ ، وَحَافِظَةٌ لِمَرَاتِبِ النَّاسِ وَمَعَايِشِهِمْ
لِتَجَرِّيَ عَلَى أَفْضَلِ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَجَرِّيَ عَلَيْهِ .

وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الصَّنَاعَةُ فِي هَذِهِ الرُّتْبَةِ مِنَ الْعُلُوِّ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ
صَاحِبُهَا مُقْتَنِيًا لِلْفَضَائِلِ كُلِّهَا فِي نَفْسِهِ ؛ فَإِنْ مَنَّ لَمْ يَقْوَمْ نَفْسَهُ لَمْ يَقْوَمْ غَيْرُهُ ،
فَإِذَا تَهَدَّبَ فِي نَفْسِهِ بِمَحْصُولِ الْفَضَائِلِ لَهُ أَمْكَنَ أَنْ يُهْدَبَ غَيْرُهُ .

وَحُصُولُ فَضَائِلِ النَّفْسِ يَكُونُ أَوَّلًا بِالْعِفَّةِ الَّتِي هِيَ تَقْوِيمُ الْقُوَّةِ الشَّهْوِيَّةِ
حَتَّى لَا تَنْتَازِعَ إِلَى مَا لَا يَنْبَغِي ، وَتَكُونُ حَرَكَتُهَا إِلَى مَا يَجِبُ ، وَكَأَيُّهَا يَجِبُ ، وَعَلَى
الْحَالِ الَّتِي تَجِبُ .

وِثَانِيًا تَقْوِيمُ الْقُوَّةِ النَّفْصِيَّةِ حَتَّى تَعْتَدِلَ هَذِهِ الْقُوَّةُ أَيْضًا فِي حَرَكَتِهَا ،
فَيَسْتَعْمِلُهَا كَمَا يَنْبَغِي ، وَعَلَى مَنْ يَنْبَغِي ، وَفِي الْحَالِ الَّتِي تَنْبَغِي ، وَيُعَدِّلُهَا فِي طَلَبِ
الْكِرَامَةِ ، وَاحْتِمَالِ الْأَذَى ، وَالصَّبْرِ عَلَى الْهَوَانِ بِوَجْهِهِ وَجْهِهِ ، وَالتَّنَازُعِ إِلَى
الْكِرَامَةِ عَلَى الْقَدْرِ الَّذِي يَنْبَغِي ، وَعَلَى الشَّرَاطِطِ الَّتِي وَصِفَتْ فِي كِتَابِ
الْأَخْلَاقِ .

وإذا اعتدلت هاتان القوتان فى الإنسان فكانت حركتهما على ما يجب معتدلة من غير إفراط ولا تقصير — حصّلت له العدالة التى هى ثمره الفضائل كلها.

وبحصول هذه الفضائل تقوى النفس الناطقة ، وتستمر للإنسان الصورة الكمالية التى يستحق بها أن يكون سائس مدينة ، أو مدير بلد.

ومتى لم تحصل / هذه له فينبى أن يكون متوسماً بغيره ، مُدبراً بمن يُقوّمه ويُعدّله .

فأى شيء أقبح من عكس هذه الحال ، وإجرائها على غير وجهها ؟ وطباع الإنسانية تأبى الاعوجاج فى الأمور فكيف الانعكاس ، وقلب الأشياء عن جهاتها ؟

فأما قولك : وإن كان الملك ذا بطش شديد ، وعنف كثير بسفك الدماء ، وانتهاك الحرم فهذه حال تنقصه من شروط الملك ولا تزيد فيه ، وهو بأن يسقط من عين رعيته أقرب ؛ إذ كانت شريطة الملك أن يستعمل هذه الأشياء على ما ينبى ، وعلى جميع الشرائط التى قدّمت

وهل هذا إلا مثل طيب يدعى أنه يُبْرِئُ من جميع العلل ، ويتضمن سلامة الأبدان على اختلاف أمرجنها ، وحفظها على اعتدالاتها ، ثم إذا نظّر يوجد مستقاماً ، مختلف المزاج بسوء التدبير . ولما سُئِلَ ، وتُصَفِّحَتْ حاله وجِدَ من سوء البصيرة ، وفساد التدبير لنفسه بحيث لا يُنتظر منه إصلاح مزاج بدنه ، فكيف لا يعرض من مثل هذا الضحك والاستهزاء ، وكيف لا يستهين به من ليس بطيب ولا يدعى هذه الصناعة إلا أنه على سيرة جميلة فى بدنه ، وسياسة صالحة لنفسه ؟ فإن اتفق لهذا المدعى أن يتغلب ويقسّط ، ويستدعى من الناس أن يتدبروا بتدبيره ، فكيف لا يزداد الناس من الثفور عنه ، والضحك منه ؟

فهذا مثل صحيح، مطابق للممثل به . فينبغي أن يُنظرَ فيه ؛ فإنه كافٍ
فما سألت عنه إن شاء الله .

(الهوامل والشوامل)

لم كان الإنسان محتاجاً إلى أن يتعلم العلم ؟ ولا محتاجٌ إلى أن يتعلم الجمل ،
ألا أنه في الأصل يوجد جاهلاً ؟ فاعلة ذلك ؟ فيثارة علته يتمُّ للدليل
على صحته . /

الجواب

قال أبو علي مسكويه — رحمه الله :

قد تبينَ في المباحثِ الفلسفية أن العلمَ هو إدراكُ النفسِ صورَ الموجوداتِ
على حقائقِها ، ولما قال بعضُ الأوائلِ : إن النفسَ مكانٌ للصورة استحسنه
أفلاطونُ ، وصوّبَ قائله ؛ لأنَّ النفسَ إذا اشتاقت إلى العلمِ الذي هو غايتها
نقلت صورةَ المعلومِ إلى ذاتِها حتى تكونَ الصورةُ التي تحصلُها مطابقةً
لصورةِ المنقولِ منه ، لا يفضلُ عليها ، ولا ينقصُ منها ، وهو حينئذ علمٌ محضٌ .
وإن كانت الصورةُ المنقولةُ إلى النفسِ غيرَ مطابقةٍ للمنقولِ فليس بعلمٍ .

وهذه الصورةُ كلما كثرت عند النفسِ قويت على استنباطِ غيرها ،
والنفسُ في هذا المعنى كالمناصبِ للجسدِ ؛ وذلك أن الجسدَ إذا حصلت فيه

صورةٌ ضَعُفَ عن قبولِ صورةٍ غيرها ، إلا بأن تنمحي الصورةُ الأولى منه ، أو
تركبَ الصورةُ الأولى والثانيةُ الواردةُ فتختلط الصورتان ولا تحصلان
ولا إحداها على التمامِ ، وليست النفسُ كذلك .

ولما كانت نفس الإنسان هيولانية مشتاقة إلى الكلام الموضوع لها بأن يتصور بصورة الموجودات كلها، أعنى الأمور الكلية دون الجزئية، وكانت قوية على ذلك، وكانت صورة الموجودات فيها غير مضيغة بعضها مكان بعض، بل هى بالضد من الأجسام فى أنها كلما استثبتت صورة ذاتها قويت على استنبات أخرى، وخلصت الصور كلها بعضها من بعض / وذلك بلا نهاية — كان الإنسان محتاجا إلى تعلم العلم أى إلى استنبات صور الموجودات، وتحصيلها عنده .

فأما الجهل فاسم لعدم هذه الصور والمعلومات، ونحن فى اقتناء هذه الصور محتاجون إلى تكلف واحتمال مشقة وتعيب إلى أن نحصل لنا .
فأما عدمها فليس مما يتكلف ويتجشم، بل النفس عادمة لذلك . ومثل ذلك من المحسوس صورة لوح لا كتابة فيه، وإثبات الكتابة، وصور الحروف يكون بتكلف، فأما تركه بحاله فلا كلفة فيه، إلا على مذهب من يرى صور الأشياء موجودة للنفس بالذات، وإنما عرض لها النسيان، وأن العلم تذكرة وإزالة لآفة النسيان عن النفس .

ولو كان الأمر كذلك لكان جواب المسألة بحسب هذا المذهب بينا فى أن التعب بإزالة آفة واجب، وتركه مأوفا لا تعب فيه .
ولكن هذا مذهب غير مرغوب فيه، والشغل به فى هذا الموضع فضل؛ لأنه ليس من المسألة فى شيء، وإن كان الكلام قد جرد إليه، ولسنا ندل على موضعه فليؤخذ من هناك، وهو كتب النفس .

فقد تبين أن العلم تصور النفس بصورة المعلوم، والتصور تفعل من الصورة . والجهل هو عدم الصورة، فكيف يستعمل التفعل من الصورة فى عدم الصورة؟ هذا محال . /

(الهوامل والشوامل)

قال جعفر بن محمد لأمير المؤمنين عليهم السلام تسع كلمات
 أَيْتَمَنَ جواهر الكلام، وأَيْتَمَنَ حقائق البلاغة، وقَطَمَنَ
 أطماع المحاولين عن اللحاق بهن . ثلاث منها في المناجاة ،
 وثلاث في الحكمة ، وثلاث منها في الأدب : فأما اللواتي في
 المناجاة فقولهُ : الهي ! كفاي فخراً أن تكون لي ربّاً ، وكفاي
 عزّاً أن أكون لك عبداً ، أنت لي كما أحب ، فاجعلي لك كما
 أُحِبُّ . وأما اللواتي في الحكمة فقولهُ : أَمُنْ على من شئت
 فانت أميرهُ ، وأحتج إلى من شئت فانت أسيرهُ ، واستغن
 عمن شئت تكن نظيرهُ . وأما اللواتي في الأدب فقولهُ :
 قيمة كل امرئ ما يُحْسِنُهُ ، والمريد غيوة تحت لسانه ، والناس
 أعداء ما جهلوا .

(البصائر والذخائر)

مقابلة

[في النثر والنظم وأيهما أشد أنراً في النفس]

قال أبو سليمان ، وقد جرى كلام في النظم والنثر : أنظم أدل على الطبيعة ،
 لأن النظم من حيز التركيب . والنثر أدل على العقل ، لأن النثر من حيز
 البساطة . وإنما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا النثر لأن الطبيعة أكثر منا



بالعقل، والوزن معشوق للطبيعة والحس؛ ولذلك يفترقه [عند] ما يعرض
استكراد في اللفظ. والعقل يطلب المعنى، فلذلك لاحظ اللفظ عنده
وإن كان متشوقا معشوقا. والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون
اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة؛ أن المعنى متى صور
بالسامح والظاهر وتوفى الحكم لم يُبل بما يقويه من اللفظ الذى هو كاللباس
والمعرض والائناء والظرف. لكن العقل مع هذا يتخير لفظا بعد لفظ،
ويعشق صورة دون صورة، ويأنس بوزن دون وزن، ولهذا شقق
الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم. وليس هذا للطبيعة؟ بل الذى
يستند إليها ما كان حلوا في السمع، خفيفا على القلب، بينه وبين الحق صلة،
وبين الصواب وبينه آصرة، وحكمها مخلوط بإملاء النفس، كما أن قبول
النفس راجع إلى تصويب العقل

ثم قال: ومع هذا ففي النثر ظل النظم، ولولا ذلك ما خف ولا
حلا ولا طاب ولا تحلا، وفي النظم ظل من النثر، ولولا ذلك ما تميزت
أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا بجوره وظرائفه، ولا اثلتفت
وصائله وعلائقه

وقال كلاما أكثر من هذا وقد أخرته إن شاء الله لرسالة معدودة في
الكلام على الكلام، ثمرة هذا بتمامه فيها مع سائر ما يكون لها بشرح تام
وعناية بالغة، إن ساق الله إلى غايتها، ورفع هذا الفساد الذى قد منع
من كل ما تهتم النفس به من الخير، وصدت عن كل ما يكون سببا للسعادة.
ولا ملجأ إلا إلى الله في كشف هذه الضراء، وإماطة هذه اللائء، فهو
أول كل خير، وميسر كل طالب وناصره

مقابلة

[في أن إنشاء الكلام الجديد يسر على الادباء من ترفيع القديم]

سمعت الخوارزمي الكاتب يقول لآبي اسحق الصابي بن هيثم
ابن هلال :

لم إذا قيل لصنف أو كاتب أو خطيب أو شاعر ، في كلمة من كلام ،
وقد اختل شيء منه ، وبیت قد انحل نظمه ، ولفظ قلق مكانه : هات بدل
هذا اللفظ [لفظاً] ، ومكان هذه الكلمة كلمة ، وموضع هذا المعنى معنى ؟ تهافتت
قوته ، وصعب عليه تكلفه ، وبعيل بمزاولة ذلك رأيه ؟ ولورام إنشاء قصيدة
مفردة ، أو تحجير رسالة مقترحة ، كان عسرهما عليه أقل ، وكان نهوضه
بها أعجل ؟

فقال : رقع ما وهى يحتاج إلى تدبير قد فأت أوله من جهة صاحبه الاول ،
ومن كان أولى به ، وكان كالأب له ، وذلك شبيه بعلم الغيب ، وقل من ينفذ
في حجب الغيب مع الموائع التي دونه ، وليس كذلك إذا افتزع هو كلاما ،
وابتداً فعلا ، واقتضب حالا ، يستقل حينئذ بنفسه ولا يحتاج فيه إلى شيء
كان من غيره ، أو يكون تعلقه بيقظته يعطيه تمام ما قد فتح عليه سده ،
وقدح عليه زنده ، ولم يكن هكذا حاله في كلام معروض عليه لم يهجن قط
في نفسه ، ولا أعدله شيئاً من فكره ، فقد يعجزه ما لم يتأهب له ولم يرض
نفسه عليه ؛ وفي الجملة : كل مبتدئ شيئاً ففوة البدء فيه تقضى به إلى غاية ذلك
الشيء ، وكل متعقب أمراً قد بدأ به غيره فإنه بتعقبيه يفضى إلى حد ما بدأ
به في تعقبه . ويصير ذلك مبداله ، ثم تنقطع المشاكلة بين المبتدئ وبين
المتعقب .

سَأَلْتَنِي - رَفَقَ اللهُ بِكَ ، وَعَطَفَ عَلَيَّ قَلْبَكَ - أَنْ أَذْكَرَ لَكَ
الْغَرِيبَ وَمِجَنَّتَهُ ، وَأَصْفَ لَكَ الْغُرْبَةَ وَعَجَائِبَهَا ، وَأَمْرَ فِي أَضْعَافِ ذَلِكَ
بِأَسْرَارٍ لَطِيفَةٍ ، وَمَعَانَ شَرِيفَةٍ ، إِمَّا مُعَرَّضاً ، وَإِمَّا مُصَرَّحاً ، وَإِمَّا مُبْعَداً
وَإِمَّا مُقَرَّباً . فَكُنْتَ عَلَى أَنْ أُجِيبَكَ إِلَى ذَلِكَ . ثُمَّ إِنِّي وَجَدْتُ فِي حَالِي شَاغِلًا
عَنْكَ ، وَحَائِلًا دُونَكَ ، وَمُفَرَّقًا بَيْنِي وَبَيْنَكَ . وَكَيْفَ أَخْفِضُ الْكَلَامَ الْآنَ
وَأَرْفَعُ ، وَمَا الَّذِي أَقُولُ وَأَصْنَعُ ، وَمَاذَا أَصْبِرُ ، وَعَلَى مَاذَا أُجْزِعُ ؟ وَعَلَى
الْعَلَاتِ الَّتِي وَصَفْتَهَا وَالْعَوْرَاتِ الَّتِي سَتَرْتُهَا أَقُولُ :

إِنَّ الْغَرِيبَ بِحَيْثُ مَا حَقَّتْ رُكَايَتُهُ ذَلِيلٌ
وَيَدُ الْغَرِيبِ قَصِيرَةٌ وَلِسَانُهُ أَبَدٌ كَلِيلٌ
[٣٥/أ] وَالنَّاسُ يَنْصُرُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا ، وَنَاصِرُهُ قَلِيلٌ

وقال آخر :

وَمَا جَزَعَ أَمِينَ خَشْيَةِ الْبَيْنِ أَخْضَلَتْ دُمُوعِي ، وَلَكِنَّ الْغَرِيبَ غَرِيبٌ

يا هذا : هَذَا وَصَفُ غَرِيبٍ نَأَى عَنِ وَطَنِ بُنْيَى بِالماءِ وَالطِّينِ ، وَبَعُدَ
عَنِ الْأَافِ لَهُ عَهْدُهُمُ الْخَشُونَةُ وَاللِّينُ ، وَلَعَلَّهُ عَاقَرَهُمُ الْكَأْسُ بَيْنَ الْغُدُرَانِ
وَالرِّيَاضِ ، وَاجْتَلَى بَعِينَهُ مَحَاسِنُ الْحَدَقِ الْمِرَاضِ ، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ ذَلِكَ كُلِّهِ
إِلَى الذَّهَابِ وَالْانْقِرَاضِ ، فَأَيْنَ أَنْتَ عَنْ قَرِيبٍ قَدْ طَالَتْ غُرْبَتُهُ فِي وَطْنِهِ ،
وَقُلَّ حِظُّهُ وَنَصِيبُهُ مِنْ حَبِيبِهِ وَسَكَنَتِهِ ؟ وَأَيْنَ أَنْتَ عَنْ غَرِيبٍ لَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى
الْأَوْطَانِ ، وَلَا طَاقَةَ بِهِ عَلَى الْإِسْطِيطَانِ ؟ قَدْ عَلَاهُ الشُّحُوبُ وَهُوَ فِي كَيْنٍ ،
وَغَلَبَهُ الْحُزْنُ حَتَّى صَارَ كَأَنَّهُ شَتَّى : إِنْ نَطَقَ نَطَقَ خُزْيَانٍ مُنْقَطِعًا . وَإِنْ سَكَتَ
سَكَتَ حَيْرَانٍ مُرْتَدِعًا ؛ وَإِنْ قَرَّبَ قَرَّبَ خَاضِعًا ، وَإِنْ بَعُدَ بَعُدَ خَاشِعًا ؛
وَإِنْ ظَهَرَ ظَهَرَ ذَلِيلًا . وَإِنْ تَوَارَى تَوَارَى عَلِيلًا ؛ وَإِنْ طَلَبَ طَلَبَ الْيَأْسُ
غَالِبٌ عَلَيْهِ ، وَإِنْ أَمْسَكَ أَمْسَكَ الْبَلَاءُ قَاصِدٌ إِلَيْهِ . وَإِنْ أَصْبَحَ أَصْبَحَ حَائِلًا
اللون من وساوس الفكر . وَإِنْ أَمْسَى أَمْسَى مُنْتَهَبٌ السَّرْمَنِ هَوَاتِكِ
السُّتْرِ . وَإِنْ قَالَ قَالَ هَائِبًا ، وَإِنْ سَكَتَ سَكَتَ خَائِبًا ؛ قَدْ أَكَلَهُ الْحُمُولُ .
وَمَصَّهُ الذُّبُولُ ، وَحَالَفَهُ النُّحُولُ ؛ لَا يَتَمَنَّى إِلَّا عَلَى بَعْضِ بَنِي جَنْسِهِ ، حَتَّى

يفضي إليه بكلمات نفسه : ويتعلل برؤية طلعتة ، ويتذكر بمشاهدته قديم
لوعته : فينثر الدموع على صحن خده ، طالباً للراحة من كده .

وقد قيل : الغريب من جفاه الحبيب ، وأنا أقول : بل الغريب من وأصله
الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب ، بل الغريب من حابه الشريب ،
بل الغريب من ثودى من قريب ، بل الغريب [٣٥/ب] من هو في غربته
غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق
نصيب . فإن كان هذا صحيحاً ، فتعال حتى نبكي على حال أحدثت هذه
المقوة ، وأورثت هذه الحقوة :

لعل انحدار الدمع يعقب راحة من الوجد أو يشفى نجيّ البلائل

يا هذا : الغريب من غربت شمس جماله ، واغرب عن حبيبه وعذاله ،
وأغرب في أقواله وأفعاله ، وغرب في إدباره وإقباله ، واستغرب في طيمره
وسيرباله .

يا هذا : الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودلّ عنوانه على
الفتنة عقيب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه في الفينة حدّ الفينة . الغريب من إن
حضر كان غائباً ، وإن غاب كان حاضراً . الغريب من إن رأيت لم تعرفه ،
وإن لم تره لم تستعرفه . أما سمعت القائل حين قال :

بِمَ التعلل لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن

هذا وصف رجل لحفته الغربية ، فتمنى أهلاً يأنس بهم ، ووطناً يأوي
إليه ، وندبماً يحل عقد سيره معه ، وكأساً ينتشي منها ، وسكناً يتوابع
عنده . فأما وصف الغريب الذي اكتشفته الأحزان من كل جانب ، واشتملت
عليه الأشجان من كل حاضر وغائب ، وتحكمت فيه الأيام من كل جأو
وذهب ، واستغرقتة الحشرات على كل فائت وآيب ، وشنته الزمان والمكان
بين كل ثقة ورايب ، - وفي الجملة : أنت عليه أحكام المصائب والنوائب ،
وحطته بأيدي العوائب عن المراتب - فوصف بحفى دونه القلم : ويفنى من
ورائه القرطاس : ويثقل عن تحبيره اللفظ ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم
له فبذكر ، ولا رسم له فيشهر ، ولا طي له [٣٦/أ] فينثر ، ولا عذر
له فيعذر ، ولا ذنب له فيغفر ، ولا عيب عنه فيستتر .

هذا غريبٌ لم يترشح عن مسقط راسه ، ولم يترزع عن مهَبِّ أنفاسه .
وأغربُ الغرباء من صار غريباً في وطنه ، وأبعدُ البُعْداء من كان بعيداً في
محلِّ قُربهِ ، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ، ويغضى عن المشهود .
ويغضى عن المعهود . ليجد من يغنيه عن هذا كله بعباء ممدود ، ورفسٍ
مرفود ، وركن موطود ، وحدٍّ غير محدود .

يا هذا : الغريب من إذا ذكر الحقَّ هُجِر ، وإذا دعا إلى الحقِّ زُجِر .
الغريب من إذا أسندَ كُذِّب ، وإذا تظاهر عُدِّب . الغريب من إذا امتار
لم يُمسَّر ، وإذا قُبِعَ لم يُزَرَّ . يا رحمتا للغريب : طال سفره من غير قديم ،
وطال بلاؤه من غير ذنب ، واشتدَّ ضرره من غير تقصير ، وعظم عناؤه
من غير جدوى .

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله ، وإذا رأوه لم يدوروا حوله . الغريب
من إذا تنفَّس أحرقه الأسى والأسف . وإن كتم أكنمه الحزن والتهف .
الغريب من إذا أقبل لم يوسع له ، وإذا أعرض لم يسأل عنه . الغريب من
إن سأل لم يعط ، وإن سكت لم يُبدَأ . الغريب من إذا عطس لم يُشمت .
وإن مَرَضَ لم يُتفقَد . الغريب من إن زار أغلق دونه الباب ، وإن استأذن لم
يُرفع له الحجاب . الغريب من إذا نادى لم يُجَب ، وإن هادى لم يُحَب .

اللهم : إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك ، فأنتسنا في فنائك . اللهم وأمسينا
مهجورين عندهم ، فصَلِّنا نجباتك .

اللهم : إنهم عادونا من أجلك لأننا ذكرناك لهم فنفروا ، ودعوناهم إليك
فاستكبروا ، وأوعدناهم بعذابك فتحيروا ، ووعدناهم بثوابك فتجبروا ،
وتعرفنا بك إليهم فتكبروا ، وصنناك عنهم فتمنروا ، وقد [٣٦/ب] كيئنا
عن تدبيرهم ، ويشنا من توفيرهم .

اللهم : إنا قد حاربناهم فيك ، وسانناهم لك ، وحلما عنهم لوجهك ،
وصبرنا على أذاهم من أجلك ، فخذ لنا بحقنا منهم ، وإلا فاصرف قلوبنا
عنهم ، وأنسنا حديثهم ، واكفنا طيبهم وخبيثهم .

أيها السائل عن الغريب ومحنته : إلى ههنا بلغ وصفي في هذه الورقات ، فإن
استردت زِدْتُ ، وإن اكتفيت اكتفيت ، والله أسألُ لك تسديداً في المبالغة ،
ولي تأييداً في الجواب ، لتتلاقى على نعمته ، ناطقين بحكمته ، سابقين إلى
كلمته :

يا هذا : الغريب في الحملة مَنْ كُله حُرقة ، وبعضه فُرقة ، ولبُّه
أسف ، ونهاره لهف ، وغداؤه حزن ، وعشاؤه شجن ، ورؤاه ظنن ،
وجميعه فتن ، ومُفرقه مِحن ، وسيره عِلن ، وخوفه وطن . الغريب
من إذا دعا لم يُجب ، وإذا هاب لم يُهب . الغريب مَنْ [إذا] استوحش
استوحش منه : استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقاً ، واستوحش منه لأنه
يجد لما بقلبه من الغليل مُحرقاً . الغريب مَنْ فَجَعته مُحكمة ، ولوعته مُضرة .
الغريب من لِبسته خِرقة ، وأكلته سِلقة ، وهَجَعته خِفقة . دع هذا كله :

الغريب مَنْ أخبر عن الله بأنباء الغيب داعياً إليه ، بل الغريب مَنْ تهالك في ذكر
الله متوكلاً عليه ، بل الغريب من توجه إلى الله قالياً لكل من سواه ،
بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضاً بجلدواه .
يا هذا : أنت الغريب في معنك .

أيها السائل عن الغريب : اعمل واحدة ولا أقل منها ، وإذا أردت ذِكر
الحق فانس ما سواه ، وإذا أردت قُرْبَه فابعد عن كل ما عداه ، وإذا أردت
المكانة عنده فذع ما تهواه لما تراه ، وإذا أردت الدُّعاء إليه فَمَيِّزْ ما لك
مما عليك في دعواه : طاعتك كلها مدخولة ، فلذلك ما ليست هي مقبولة
هيمك كلها فاسدة ، فلذلك ما ليست هي [٣٧/أ] صاعدة : أعمالك كلها
زائفة ، فلذلك ما ليست [هي] نافعة ؛ أحوالك كلها مكروهة ، فلذلك ما
ليست هي مرفوعة .

وبلك ! إلى متى تنخدعُ وعندك أنك خادع ؟ وإلى متى تظنُ أنك رابح
وأنت خاسر ؟ وإلى متى تدعي وأنت منفي ؟ وإلى متى تحتاج وأنت مكفي ؟

والى متى تبدي القلق وأنت غني؟ وإلى متى تهبط وأنت علي؟ ما أعجب أمراً
تراه بعينك ، أهلك عن أمر لا تراه بعقلك . الحمار أيضاً يرى بعينه ولا يرى
بغيرها . أفأنت كالحمار فتُعذّر ؟ فإن لم تكن حماراً ، فلم تشبّه به ؟ وإن
كنته ، فلم تدّعي فضلاً عليه ؟ وإذا لم تكن حماراً بظاهر خلقتك وصيغتك ،
فلا تكنه أيضاً بباطن بنيتك وحليّتك .

قد والله فسدت فساداً لا أرجوك معه لفلاح ، ولذلك ما أدري بأيّ لسان
أخاورك ، وبأيّ خلقي أجورك ، وفي أي حقيقة أشاورك ، وبأي شيء
أداورك : ميرك كُفران ، ولفظك بُهتان ، وسرورك طغيان ، وحزنك
عصيان ، وغناك مرح وبطر ، وفقرك ترّح وضجر ، وشبعك كظّة وتخمّة ،
وجوعك قنوط وتهمّة ، وغزوك رياء وسُمعة ، وحجّك حيلة وخدعة ،
وأحوالك كلها بهرج وزيف ، وأنت لا تحاسب نفسك عليها بليم ، ولا
بكم وكيف .

ما أسعد من كان في صدره وديعة الله بالإيمان فحفظها حتى لا يسلبها منه
أحد ! أندرى ما هذه الوديعة ؟ هي والله وديعة رفيعة ، هي التي سبقت لك
منه وأنت بدّد في التراب لم تجمعك بعد الصورة ، ولم يقع عليك اسم ،
ولم يُعرف لك عين ، ولم يدّل عليك خبر ، ولم يحوّل مكان ، ولم يصفك
عيان ، ولم يحيطك بيان ، ولم يأت عليك أوان . أنت في ملكوت غيب الله
ثابت في علم الله ، عطل من كل شيء إلا من مشيئة الله [٣٧/ب] ترشّح
لمعرفته ، وتلحظ في صفوته ، وتؤهل لدعوته .

فما أسعدك أيها العبد بهذه العناية القديمة من ربك الكريم الذي نظر لك قبل
أن تنظر لنفسك ، وأبدك بما لم تهتد إليه همتك ، حتى إذا نشر مطويّك ،
ورتنق مفتتقك ، وجمع مفترقك ، وقوم متآدك ، وسوى معوجك ،
وفتح عينك ، وطرح شعاعها على ملكوته التي جعلها قبالة بصرك ، وعرفك
نفسك ، ودعاك باسمك ، وشهرك بحكمته فيك ، وأظهر قدرته عليك ،
وعجبك وعجب غيرك منك ، ولاطفك ولطف لك ، وبين لك مكانتك
إذا أطعت ، ومهانتك إذا عصيت ، وثبت على شهواتك فتناولتها ، وعلى

لذاتك فأنهمكت فيها ، وعلى معاصيك فركبت سنامها ، ولم تفكر فيما خلفها
وأمامها . ولما قيل لك : اتق الله ، أخذتكَ العِزَّةُ بالإثم ، وبُوتَ فيما
فيك من نعم الله عليك تَهَرُّ على ناصحك ، وتهزأ بالمشفق عليك ، وتُحاجُّهُ
بالجهالة ، وتقابله بالكبرياء والمخيلة . إنك عندي لمن المسرفين ، بل من
المجرمين ، بل من الظالمين ، بل من الفاسقين ، بل من المطرودين ، بل
من قد تعرَّض لأن يسلبه الله ما أعطاه ، ويجعل النار مأواه ، حتى يصير عبرة
لمن وراه .

يا هذا : أحجَّرَ أنت ؟ فما أقسى قلبك ، وما أذهبك فيما يغضب عليك
ربك ! أبيتك وبين نفسك نيرةً أو كيد ؟ أهل يفعل الإنسان العاقل بعدوّه
ما تفعله أنت بروحك ؟ لا يَنفَعُكَ وعظ وإن كان شافياً ، ولا ينجعُ فيك
نُصْحٌ ، وإن كان كافياً .

اللهم : تفضل علينا بعفوك إن لم نستحق رضاك ، يا ذا الجلال والإكرام .

(الإشارات الإلهية)





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

● مجلات تصدر عن

الهيئة المصرية العامة للكتاب

● فصول

مجلة فصلية

رئيس التحرير : جابر عصفور

● إبداع

مجلة شهرية

رئيس التحرير : أحمد عبد المعطي حجازي

● القاهرة

مجلة شهرية

رئيس التحرير : غالي شكري

● المسرح

مجلة شهرية

رئيس التحرير : محمد عنان

● علم النفس

مجلة فصلية

رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

● عالم الكتاب

مجلة فصلية

رئيس التحرير : سعد الهجرسي

● الفنون الشعبية

مجلة فصلية

رئيس التحرير : أحمد مرسى

